EL CREPÚSCULO DE LAS MÁQUINAS

JOHN ZERZAN

Prólogo de Carlos Taibo

CATARATA

"Se ha dicho muchas veces que John Zerzan es un pensador desmesurado. Por momentos tengo la impresión, sin embargo, de que solo los pensadores desmesurados nos abren los ojos ante aquello que está por detrás de lo que vemos –y creemos entender– con excesiva comodidad." Carlos Taibo

EL CREPÚSCULO DE LAS MÁQUINAS

JOHN ZERZAN

Prólogo de Carlos Taibo

CATARATA

"Se ha dicho muchas veces que John Zerzan es un pensador desmesurado. Por momentos tengo la impresión, sin embargo, de que solo los pensadores desmesurados nos abren los ojos ante aquello que está por detrás de lo que vemos –y creemos entender– con excesiva comodidad." Carlos Taibo

EL CREPÚSCULO DE LAS MÁQUINAS

JOHN ZERZAN

Prólogo de Carlos Taibo

CATARATA

"Se ha dicho muchas veces que John Zerzan es un pensador desmesurado. Por momentos tengo la impresión, sin embargo, de que solo los pensadores desmesurados nos abren los ojos ante aquello que está por detrás de lo que vemos –y creemos entender– con excesiva comodidad." Carlos Taibo

Índice

PRÓLOGO, por Carlos Taibo

PREFACIO

PRIMERA PARTA. ORÍGENES DE LA CRISIS

CAPÍTULO 1. DEMASIADO MARAVILLOSO PARA EXPRESARSE CON PALABRAS. BREVE REVISIÓN DEL LENGUAJE

CAPÍTULO 2. PATRIARCADO, CIVILIZACIÓN Y LOS ORÍGENES DEL GÉNERO

CAPÍTULO 3. SOBRE LOS ORÍGENES DE LA GUERRA

CAPÍTULO 4. EL FÉRREO CONTROL DE LA CIVILIZACIÓN: LA ERA AXIAL

CAPÍTULO 5. SOLOS JUNTOS: LA CIUDAD Y SUS INTERNOS

CAPÍTULO 6. ACTUALIZACIÓN DEL FUTURO PRIMITIVO

CAPÍTULO 7. MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO SIMBÓLICO

SEGUNDA PARTE. LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN

CAPÍTULO 8. EL CREPÚSCULO DE LAS MÁQUINAS

CAPÍTULO 9. EXILIADOS DE LA PRESENCIA

CAPÍTULO 10. EL ANTIMUNDO MODERNO

CAPÍTULO 11. LA GLOBALIZACIÓN Y SUS DEFENSORES: UNA PERSPECTIVA ABOLICIONISTA

CAPÍTULO 12. SUPRAHOMBRE Y UNABOMBER

CAPÍTULO 13. ¿POR QUÉ PRIMITIVISMO?

CAPÍTULO 14. SEGUNDA MEJOR VIDA: VIRTUALIDAD REAL

CAPÍTULO 16. BUSCANDO EL CAMINO DE VUELTA A CASA

NOTAS

JOHN ZERZAN

Filósofo considerado un autor de culto del anarquismo en la actualidad. Su pensamiento se ha identificado dentro de una corriente primitivista, caracterizada por considerar que una sociedad libre solo es posible si se recuperan las formas de vida prehistóricas. Así, su crítica se dirige a la civilización en su totalidad y todo lo que provoca: domesticación, división del trabajo, pensamiento simbólico, religión… Pero no se reconoce como "teórico de biblioteca", sino como activista y, de hecho, es conocido por ser uno de los principales ideólogos de la "batalla de Seattle", que supuso un hito del movimiento antiglobalización —aunando movimientos sindicales, ecologistas, estudiantiles, anarquistas, feministas, pacifistas, de derechos humanos, religiosos— contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio en 1999. Entre sus publicaciones destacan Elements of Refusal, Futuro Primitivo, Running on Emptiness, Against Civilization: Readings and Reflections.

John Zerzan

El crepúsculo

de las máquinas

Traducción de Xavier Caixal i Baldrich

Diseño de cubierta: chesco dorado

traducción de Xavier Caixal i Baldrich

© John Zerzan, 2016

© Los libros de la Catarata, 2016

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

Fax. 91 532 43 34

www.catarata.org

El crepúsculo de las máquinas

isbne: 978-84-1352-791-8

ISBN: 978-84-9097-131-4

DEPÓSITO LEGAL: M-10.688-2016

IBIC: JPFB/JF/PDR

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de

otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

Estoy encantado y muy honrado por la aparición de esta edición. Mi más profundo agradecimiento a Xavier, quien inició este proyecto mediante la traducción del libro al español y al catalán.

En mis visitas a España he conocido a personas maravillosas de todo el país. ¡Espero tener el placer de volver en poco tiempo!

John Zerzan

Prólogo

Se ha dicho muchas veces que John Zerzan es un pensador desmesurado. Por momentos tengo la impresión, sin embargo, de que solo los pensadores desmesurados nos abren los ojos ante aquello que está por detrás de lo que vemos —y creemos entender — con excesiva comodidad. Esta circunstancia, por sí sola, obliga a concluir que tenemos que lamentar el escaso eco que la obra de Zerzan ha alcanzado, hasta ahora, entre nosotros. Tengo la confianza de que la traducción de este libro, que creo que aporta un más que razonable compendio de las opiniones de nuestro autor, abrirá el camino a discusiones que son cada vez más urgentes.

En El crepúsculo de las máquinas se ofrece, por encima de todo, una crítica de la civilización, en el buen entendido de que esta última no precisa de adjetivos acotadores. No está de más que rescatemos seis de los elementos que recorren el esfuerzo corrrespondiente. El primero de ellos es una crítica, paralela, del lenguaje. A los ojos de Zerzan, este último nos aleja del "flujo de la vida", al tiempo que promueve la dominación, la jerarquía y la represión. En la trastienda se revela la certeza de que la comunicación y la sociedad existían ya antes de la aparición de lo simbólico, acompañada de la certificación de que los modos de vida indígenas siguen siendo infelizmente acosados por la civilización. El lenguaje "establece reglas y límites, e impone unas gafas de graduación única para todos". En este orden de cosas se aprecia, por añadidura, una relación expresa entre "el desencanto tecnológico y social" que nos acosa, por un lado, y el propio lenguaje, por el otro.

Pero Zerzan agrega, en segundo lugar, que la civilización acarrea también una doble historia de dominación: si la primera manifestación de esta se ejerce sobre la naturaleza, la segunda afecta a las mujeres. No se pierda el lector, en lo que atañe a esto último, la muy sugerente observación que inicia el capítulo segundo de este libro y que subraya la saludabilísima dimensión que acompaña a la defensa de las "chozas de paja" construidas por las

mujeres, empeñadas estas en resistir ante la opresión, la destrucción y la tecnologización. Desde la perspectiva de Zerzan, la imposición de la cultura simbólica y de una vida basada en el género —uno y otro factor no vienen dados, en modo alguno, por la naturaleza— está en el origen de las múltiples estrategias de jerarquización y dominación que padecemos.

Hay en estos textos, en un tercer estadio, una sugerente consideración del fenómeno de la guerra y, también, de los orígenes de esta. Zerzan pone el acento en la idea de que los seres humanos que vivieron en la etapa precivilizatoria lo hicieron, llamativamente, en ausencia de la violencia organizada. La institucionalización de la guerra pareció guardar relación, por su parte, con la domesticación, en términos generales, y con fenómenos precisos como el deseo de ocupar nuevas tierras o el asentamiento de la agricultura. La domesticación en cuestión trajo consigo, en particular, la aparición de "especialistas en coerción a jornada completa", cuya condición se vio apuntalada por la institución Estado. En la trastienda ganó terreno, también, el comportamiento ritualizado, uno de los reflejos mayores, y más eficientes, de lo que significa la autoridad.

No falta en estas páginas tampoco, y en cuarto lugar, una reflexión sobre la religión, entendida, en primera instancia, como una poderosísima herramienta de control y de represión. Las religiones que surgieron en lo que Zerzan llama "era axial" permitieron cortar los nexos con un mundo, el anterior, profano y diverso, y le confirieron a las sociedades correspondientes una condición sobrenatural y antinatural. De esta suerte, la identidad religiosa se impuso a lo que se hacía valer con anterioridad: la inserción del ser humano en el mundo natural. El proceso que me ocupa guardó una relación evidente, según Zerzan, con la consolidación de sistemas tecnológicos e imperios, de la que fueron elementos articuladores la masificación y la división del trabajo. De resultas, "el pluralismo de los pequeños productores, basado en la tierra y ligado a las costumbres politeístas locales, fue transformado por el crecimiento urbano y la estratificación". Entre los grandes perdedores se contaron la libertad, la autosuficiencia y, en suma, las relaciones humanas directas, en un proceso ratificado, muchos siglos después de la era axial, por el pensamiento ilustrado.

Otra materia, la quinta, que sobresale en estos textos es la relativa al papel desempeñado por las ciudades. Zerzan asevera que lo "humano" experimentó una completa deformación al calor de las ciudades, al tiempo que subraya que estas últimas han permitido un aberrante procedimiento de uniformización de espacios, costumbres y conductas: "El supermercado, el centro comercial, la sala de espera de los aeropuertos, todos son idénticos en todas partes, del mismo modo que la oficina, la escuela, el bloque de pisos, el hospital y la prisión son apenas distinguibles entre ellos en nuestras ciudades". En paralelo, los centros urbanos han venido a ratificar la división del trabajo, la especialización y la complejización, y, por supuesto, la despersonalización. Zerzan recuerda que Tocqueville tuvo a bien subrayar que quien habita en la ciudad, inmerso en una vorágine de dependencia, soledad y trastornos emocionales, se siente inequívocamente "ajeno al destino de los otros". No olvidemos, en suma, que muchas ciudades se erigieron, llamativamente, como capitales de los Estados y que la propia palabra civilización remite de manera expresa a la condición de aquéllas.

Rematemos nuestro recorrido por algunas de las tesis que Zerzan maneja en esta obra con un recordatorio más: el de los argumentos que nuestro autor empleó con profusión en el único de sus libros que ha tenido genuino eco entre nosotros. Hablo de Futuro primitivo. A tono con muchas de las ideas vertidas por antropólogos como Marshall Sahlins y Pierre Clastres, Zerzan desarrolla una idea a la que, aquí, me interesa otorgar relieve en el marco de un debate preciso. Y es que a menudo he escuchado que las prácticas anarquistas a duras penas han encontrado eco en la historia, constreñidas como han quedado —nos dicen— al ámbito de un puñado de hechos cronológicamente acotados: las revoluciones rusas de principios del XX, los consejos obreros que despuntaron en momentos precisos en países como Italia, Alemania o Hungría, o, en fin, las colectivizaciones durante la guerra civil española. Zerzan nos recuerda que, muy al contrario, la práctica de lo que hoy llamamos autogestión, democracia directa y apoyo mutuo ha sido común, y profunda, en muchas comunidades humanas desde tiempo inmemorial. Ello ha sido así hasta el punto —agrego yo— de que, con un poco de provocación, no está de más concluir que lo que se antoja excepcional es la miseria presente articulada alrededor del

capitalismo, de la sociedad patriarcal y del Estado. Acaso no está de más agregar, en este terreno, el renacimiento que en estas horas están experimentando lo que llamaré "anarquismos del Sur", muchas veces insertos en perspectivas como las que han rescatado Sahlins, Clastres y el propio Zerzan.

Voy concluyendo. El lector podrá apreciar con facilidad que en varios trechos de este libro se despliega una crítica, perfectamente suscribible, de lo que supone la izquierda que no contesta la civilización industrial, la tecnologización y las sociedades complejas. Una izquierda que, por si lo anterior fuese poco, se muestra desesperantemente inconsciente de lo que supone un colapso que se intuye mucho más próximo de lo que algunos estiman. Frente a esa trágica inconsciencia, indeleblemente acompañada de una aceptación del grueso de la miseria existente, Zerzan aprecia un visible renacimiento de movimientos que no duda en describir como "anarquistas". De movimientos empeñados, bien es cierto, en rechazar orgullosamente la expansión de los medios de producción y el desarrollo de la tecnología. En este orden de cosas, "el giro hacia una política ludita anticivilizatoria cobra cada vez más sentido", afirma nuestro autor. En ese giro deben desempeñar papeles fundamentales —son el asiento del proyecto primitivista— la descentralización, la recuperación de una relación no dominadora con la naturaleza, la búsqueda de sociedades menos complejas y, claro, un rechazo frontal de lo que acarrean la tecnología y el capital. Una de las justificaciones políticas de todo esto es el hecho de que, aunque el giro en cuestión es a buen seguro muy difícil y oneroso, los costos derivados de un colapso inminente lo son, con toda evidencia, aún más.

Salta a la vista que las opiniones de Zerzan no pueden ser sino polémicas. Confesaré que yo mismo no estoy en condiciones de discutir con criterio —me faltan inequívocamente conocimientos— muchas de las tesis que maneja nuestro autor. Y agregaré que todo apunta a que será muy difícil desaprender la domesticación o, lo que es lo mismo, desprendernos de lo que el sistema ha colocado, eficientemente, dentro de nuestra cabeza. Pero menos seremos capaces de hacerlo si no sabemos a qué nos enfrentamos. John Zerzan nos ayuda, sin duda, en esta última tarea.

Carlos Taibo

Marzo de 2016

Prefacio

Especialización, domesticación, civilización, sociedad de masas, modernidad, tecnocultura… Contemplad el progreso, su materialización se nos presenta cada vez más inequívocamente. El imperativo del control se despliega con contundencia, empujándonos a hacer preguntas que estén a la altura de la creciente amenaza que nos rodea y que a su vez también llevamos en nuestro interior. Pero, aun así, estos tiempos desesperados todavía pueden dar lugar a la aparición de nuevas y estimulantes perspectivas de pensamiento y acción. Cuando todo está en juego, todo debe ser confrontado y suplantado. Estamos en un momento en que es evidente la posibilidad de hacer exactamente esto.

Hay gente en todo el mundo que se muestra dispuesta a involucrarse en este debate. El reto consiste en cómo abordar un nuevo diálogo dentro de nuestra propia sociedad. El esfuerzo empieza por el rechazo a aceptar los hechos que se nos están volviendo en contra con una malicia implacable. La confrontación es contra el estado cada vez más patológico de la sociedad moderna: los estallidos de asesinatos de masas, una población que cada vez depende más de los fármacos, todo en medio de un entorno físico en proceso de colapso. Las iniciativas continúan desconectadas y marginalizadas, tropezando constantemente con grandes dosis de inercia y negatividad. Pero la realidad es terca y pide a gritos ser cuestionada de una manera igual de inaudita que la oscura situación que afrontamos.

Aferrarse a la política es una manera de evitar la confrontación con la lógica devoradora de la civilización, manteniéndose, al contrario, fieles a las presunciones y definiciones aceptadas. Dejarlo todo atrás es lo opuesto: un cambio verdaderamente cualitativo, un cambio fundamental de paradigma.

Este cambio no tiene nada que ver con:

Buscar fuentes “alternativas” de energía para poder llevar a cabo todos los proyectos y sistemas que nunca ni siquiera deberían haberse iniciado.

Ser vagamente “postizquierdista”, disfraz que algunos adoptan sin cambiar ninguna de sus orientaciones (izquierdistas).

Abrazar una orientación “antiglobalizadora” que es de todo excepto eso, dada la aceptación casi universal de los activistas del totalizador sistema industrial mundial.

Conservar el orden tecnológico, ignorando a su vez la degradación de millones de personas y la destrucción sistemática de la tierra que consolidan la existencia de todos los componentes de la tecnocultura.

Reivindicar —como anarquistas— la oposición al Estado, mientras se ignora el hecho de que esta organización global hipercompleja no podría funcionar ni un solo día sin muchos niveles de gobierno.

El camino hacia el cambio radical está abierto. Si la sociedad compleja es el problema en sí misma, si la sociedad de clases empezó con la división del trabajo en el Neolítico, y si el Mundo feliz[1] que avanza desenfrenado nació junto con la aparición de la vida domesticada, entonces todo lo que hasta ahora hemos dado por sentado está implicado. Tenemos una visión más profunda, y las indagaciones tienen que extenderse para incluir a todo el mundo. Una oportunidad abrumadora, ¡pero a su vez emocionante!

El crepúsculo de las máquinas se ofrece con este espíritu. La primera parte trata de los remotos orígenes y desarrollos de los inicios de la civilización. La segunda parte contiene un enfoque más contemporáneo. ¡Pongamos en duda las presunciones y que prolifere el debate!

Primera parte

Orígenes de la crisis

Capítulo 1

Demasiado maravilloso para expresarse con palabras. Breve revisión del lenguaje

Hace unos cuantos años, el ahora desaparecido filósofo de la ciencia y anarquista Paul Feyerabend fue invitado a firmar un manifiesto que un grupo de eminentes pensadores europeos había puesto en circulación. El espíritu del documento era que la sociedad necesita las aportaciones de los filósofos, puesto que estos recurren a los "tesoros intelectuales" del pasado. En estos tiempos oscuros, el manifiesto concluía: "Necesitamos la filosofía".

Derrida, Ricoeur y el resto de liberales que redactaron el documento se quedaron sin duda perplejos ante la reacción negativa de Feyerabend, que argumentó que los "tesoros" de la filosofía no tenían como objetivo ser un complemento de las formas existentes de vida, sino que fueron creados con la intención de sustituirlas. "Los filósofos", explicaba, "han destruido aquello que encontraron, de la misma manera que los [otros] abanderados de la civilización occidental han destruido las culturas indígenas…"[2]. Feyerabend se preguntaba cómo la racionalidad civilizada —que ha reducido la abundancia natural de vida y libertad y por lo tanto ha devaluado la existencia humana— llegó a convertirse en tan dominante. Quizás su arma principal es el pensamiento simbólico, que tiene su ascendente en la formación del lenguaje. Quizás es en este hito de nuestra evolución donde podemos situar el camino equivocado que tomamos como especie.

"La escritura […] puede verse como causante de la aparición de una nueva realidad", según Terence Hawkes, quien añade que el lenguaje "no permite ninguna reivindicación de una 'realidad' que vaya más allá de sí misma. Al final, termina conformando su propia realidad"[3]. Una realidad infinitamente diversa queda capturada por un lenguaje finito; este subordina toda la naturaleza a su sistema formal. Como planteó Michael Baxandall, "Cualquier lengua […] supone un atentado a la experiencia, en el sentido de que es un intento colectivo de simplificar y ordenar la experiencia en conjuntos manejables"[4].

Cuando aparecen la dominación y la represión, iniciándose el largo proceso de desgaste de las riquezas del mundo natural, tiene lugar un distanciamiento muy imprudente del flujo de la vida. Lo que antes se obtenía libremente ahora está controlado, racionado, distribuido. Feyerabend se refiere al esfuerzo, particularmente de especialistas, para "reducir la abundancia que les rodea y confunde"[5].

La esencia del lenguaje es el símbolo. Siempre una sustitución. Siempre una pálida representación de lo que tenemos a nuestro alcance, de lo que se presenta directamente ante nosotros. Susanne Langer reflexionaba sobre la misteriosa naturaleza de los símbolos: "Si la palabra 'abundancia' fuera reemplazada por un auténtico melocotón, suculento y maduro, muy poca gente podría prestar atención al mero contenido de la palabra. Cuanto más estéril e indiferente sea el símbolo, tanto mayor es su poder semántico. Los melocotones son demasiado atractivos para actuar como palabras; nos interesan demasiado los melocotones en sí"[6].

Para el pueblo murngin, del norte de Australia, ponerle nombre a las cosas y todas las externalizaciones lingüísticas similares son consideradas como una especie de muerte, la pérdida de una integridad original. Esto es exactamente lo que consigue el lenguaje. En términos un poco más generales, Ernest Jones sugería que "no se simboliza más que lo que se rechaza, y solamente lo que es rechazado necesita ser simbolizado"[7].

Cualquier modalidad simbólica es solo una manera de ver y conectar. Retrocediendo sobre nuestros pasos, a la luz de lo que progresivamente se ha desprovisto de su realidad, o sencillamente se ha perdido, parece probable que antes de que la dimensión simbólica tomara las riendas, las relaciones humanas eran más sutiles, sensuales y no mediadas. Pero este es un concepto prohibido. Afirmaciones frecuentes como: "El lenguaje verbal fue probablemente la mayor invención técnica [!] de la vida humana" y "El lenguaje capacita a los seres humanos a comunicarse y compartir unos con otros" niegan, increíblemente, que la comunicación, el compartir y la sociedad existieran antes de lo simbólico, que surgió relativamente tarde en la escala evolutiva. (Se estima que apareció hace unos 35.000 años, después de casi dos

millones de años de exitosas adaptaciones humanas a la vida en la Tierra.) Tales formulaciones expresan perfectamente la arrogancia, el imperialismo y la ignorancia del pensamiento simbólico.

No sabemos cuándo se originó el habla, pero poco después de que la domesticación sacara ventaja sobre el forrajeo[8] y la vida de cazadores-recolectores apareció la escritura. Hacia el año 4.500 a.C., los grabados en piezas de arcilla, los registros de transacciones agrícolas y los inventarios se extendieron ampliamente por todo Oriente Medio. Cinco mil años más tarde, el perfeccionamiento del alfabeto por parte de los griegos completó la transición hacia los sistemas modernos de escritura.

La excelencia singular del humano moderno se ha convertido, por descontado, en un dogma básico de la ideología de la civilización. Va más allá, por ejemplo, de la definición que hace Sapir de la personalidad como organización psicológica sistemática que depende de constelaciones de símbolos[9]. El medio simbólico del lenguaje ahora se percibe ampliamente como un encarcelamiento que lo define todo, más que como un triunfo liberador. Una gran parte del análisis filosófico del siglo pasado gira alrededor de esta idea, aunque difícilmente nos podemos imaginar librarnos de él, o ni tan solo reconocer claramente su presencia e influencia dominantes. Esto es una muestra de la lógica empobrecedora que Feyerabend buscaba entender. Ciertamente no es tarea fácil intentar imaginar cómo era la cognición humana antes de que el lenguaje y el pensamiento simbólico tomaran posesión de una parte tan grande de nuestra conciencia.

Es la gramática lo que establece el lenguaje como sistema, recordándonos que lo simbólico debe convertirse en sistémico para hacerse con el poder y mantenerlo. Así es cómo se estructura el mundo percibido, procesando y reduciendo su abundancia. La gramática de todo lenguaje es una teoría de la experiencia, y más que eso, es una ideología. Establece reglas y límites e impone unas gafas de graduación única para todos a través de las cuales lo vemos todo. Un lenguaje está definido por reglas gramaticales (que no escoge el hablante); la mente humana ahora se ve mayoritariamente como una máquina dirigida por la gramática o la sintaxis. En el siglo XVIII, la naturaleza humana ya se describió como “un tejido

del lenguaje"[10], una muestra más de la hegemonía del lenguaje como plataforma determinante de la conciencia.

El lenguaje y el simbolismo, en general, son siempre sustitutivos, dan significados que no pueden derivarse directamente de la experiencia. Aquí se encuentra el origen lejano de la crisis de significado de la actualidad. El lenguaje inicia y reproduce una distinción o separación que lleva hacia una deslocalización en continua expansión. La resistencia a este movimiento empobrecedor debe llevar a la problematización del lenguaje. Foucault observó que el discurso no es simplemente "una verbalización de los conflictos o de los sistemas de dominación, sino el propio objeto de los conflictos humanos"[11]. No desarrolló este punto, pero es suficientemente válido como para que merezca nuestra atención y estudio. Las raíces de la actual crisis espiritual globalizadora se encuentran en un movimiento de alejamiento de la inmediatez; este es el sello distintivo de lo simbólico.

La civilización ha hecho repetidos esfuerzos estériles para superar la inestabilidad y la erosión sustancial provocadas por el dominio de lo simbólico. Entre los más conocidos está el intento de Descartes de proporcionar "fundamentos" a la ciencia y a la modernidad en el siglo XVII. Su famosa dualidad mente-cuerpo proporciona un método filosófico (basado, por supuesto, en la supresión del cuerpo) que hemos sufrido desde entonces. Afirmó la certeza del sistema mediante el lenguaje del número, tal como expresa en su geometría analítica. Pero el sueño de la certeza se ha ido revelando constantemente como un sustituto represivo más: un fundamento ilusorio sobre el que la dominación se ha expandido en todas direcciones.

El lenguaje es conformista en el sentido más profundo; incluso la realidad objetiva cede bajo su presión. Todo lo que se basa en la realidad se disuelve, porque los límites del lenguaje le dan forma y lo constriñen. Bajo su fuerza reductora, olvidamos que no necesitamos símbolos para captar la presencia del significado. No son únicamente las limitaciones prácticas y empíricas para acceder al pasado lo que nos impide ver la realidad de las prácticas sociales prelingüísticas. Se ha decretado que la existencia primitiva es irrelevante y los modos de vida indígenas están siendo asediados en

todas partes, todo motivado por la sobrevaloración generalizada que la civilización hace de lo simbólico.

Sin embargo, no hace falta que la exploración de la vida social en los inicios de la época simbólica sea excesivamente especulativa para que pueda revelar conexiones importantes. Sabemos, por evidencias arqueológicas y etnográficas, que, en los inicios de la sociedad dividida, la desigualdad se basaba a menudo en el conocimiento ritual: quien lo poseía, quien no lo poseía. Lo simbólico ya debía de estar muy presente y dominante; si no, ¿por qué no haber basado la desigualdad en, por ejemplo, el conocimiento de las plantas?

El lenguaje podría haber surgido perfectamente del ritual, que tiene entre otros atributos el de ser una forma sustitutiva de las emociones. El proceso simbólico disociador de la actividad ritual es paralelo al del lenguaje, e inicialmente podría haberlo generado: la expresión emocionalmente desplazada, gritos abstractos; el lenguaje como expresión ritualizada.

Desde muy temprano, el ritual ha mistificado las relaciones de poder. Deacon ha argumentado que el lenguaje se convirtió en necesario para posibilitar los compromisos de los cuales depende la sociedad[12]. Sin embargo, es más que probable que la vida social fuera anterior al lenguaje. Los compromisos basados en el lenguaje podrían haber aparecido para lograr algún reto en la sociedad, como, por ejemplo, los inicios del desequilibrio o la desigualdad.

En una fase posterior, la religión fue una respuesta más profunda (y aún menos exitosa) a los problemas y tensiones existentes en las comunidades humanas. El lenguaje aquí también jugaba un papel central. La magia de las palabras es omnipresente en la historia de las religiones; la veneración de nombres y conceptos es un hecho común (la historia de la vida religiosa en el Antiguo Egipto es un ejemplo bien documentado)[13].

Los problemas aparecidos con la complejidad o la jerarquía nunca se han resuelto con recursos simbólicos. Lo que se vence simbólicamente se mantiene intacto en el plano de lo no simbólico (real). Los recursos simbólicos esquivan la realidad; forman parte de lo que va mal. La división del trabajo, por ejemplo, erosionó la

interacción cara a cara y también la relación íntima y directa de las personas con el mundo natural. Lo simbólico es cómplice: genera más y más mediaciones para acompañar a las creadas por las prácticas sociales. La vida acaba fragmentándose; las conexiones con la naturaleza se oscurecen y se disuelven. En lugar de reparar la ruptura, el pensamiento simbólico hace que las personas cojan la dirección equivocada hacia la abstracción. Se inicia la "sed por la trascendencia", ignorando la realidad cambiante que originó ese deseo en primer lugar. Aquí el lenguaje juega un papel clave, reordenando y subordinando sistemas naturales con los que la humanidad había vivido en armonía. La cultura simbólica exige que rechacemos nuestra "naturaleza animal" a favor de una "naturaleza humana" definida simbólicamente.

Ahora vivimos nuestras vidas diarias en un sistema mundial que es cada vez más simbólico e inmaterial. Incluso las economías son decididamente simbólicas; y se nos dice que el vínculo social (lo que queda de él) es esencialmente lingüístico. El lenguaje fue una intromisión que trajo consigo una serie de transformaciones cuyo resultado fue nuestra pérdida del mundo. En algún momento, como lo dijo Freud, "el mundo entero se volvió animado"[14], conocido por todos de manera plena y comprometida. Más adelante, los tótems animales fueron reemplazados por un dios, claro indicador del avance de lo simbólico. (Me vienen a la mente los ancianos indígenas a los que se les pide permiso para grabarlos en audio o vídeo y que a menudo se niegan insistiendo en que lo que dicen debe ser comunicado en persona, cara a cara.)

El lenguaje fue un poderoso instrumento para llegar al desencanto tecnológico y social. Como todo dispositivo simbólico, era una invención en sí mismo. Pero no establece ni genera significado, que es anterior al lenguaje. Más bien confina y distorsiona el significado, mediante las reglas de la representación simbólica —la arquitectura de la lógica del control—. La domesticación también ha sido partícipe de esta orientación subyacente, que ha servido a la dominación de maneras cruciales. El lenguaje tiene una cualidad estandarizadora: se desarrolla paralelamente con el desarrollo tecnológico que facilita. La imprenta, por ejemplo, suprimió dialectos y otras variantes lingüísticas, creando estándares unificados para el intercambio y la comunicación. La alfabetización

siempre ha estado al servicio del desarrollo económico, y ha pretendido fortalecer la cohesión que el Estado nación y el nacionalismo tanto necesitan.

El lenguaje es una fuerza productiva; igual que la tecnología, no es susceptible del control social. En la era posmoderna, gobiernan tanto el lenguaje como la tecnología, pero ambos muestran señales de agotamiento. Lo simbólico de hoy en día no refleja nada más que el hábito del poder que hay detrás de él. La conectividad humana y la inmediatez física se han intercambiado por un sentido de la realidad que se desvanece. La pobreza y la manipulación de la comunicación de masas son la versión posmoderna de la cultura. Aquí es donde se deja oír la voz de la modernidad industrial a medida que se vuelve ciber/digital/virtual, reflejando su núcleo domesticado, una de las facetas de la producción en serie.

El lenguaje no ofrece presencia; más bien destierra la presencia y su transparencia. Estamos "condenados a las palabras", dijo Marlene Nourbese Philip. Proporcionándonos una metáfora extraordinaria de los orígenes:

Dios creó primero el silencio: entero, indivisible, completo. Todas las criaturas —hombre, mujer, bestia, insecto, ave y pez— vivían felizmente junto con en este silencio, hasta que un día el hombre y la mujer se acostaron juntos y entre ellos crearon la primera palabra. Esto enojó a Dios profundamente y, lleno de ira, vació su zurrón de palabras sobre el mundo, haciendo llover para rociar con ellas toda su creación. Su provisión de palabras llovió sobre todas las criaturas, haciendo añicos para siempre el todo unitario que había sido silencio. Dios maldijo al mundo con palabras y volver al silencio original sería siempre desde entonces una lucha para el hombre y la mujer[15].

Dan Sperber escribió sobre una "epidemiología de las representaciones"; su metáfora patológica es realmente acertada. Se preguntó por qué lo simbólico se propaga como una epidemia y por qué somos susceptibles ante él[16], pero dejó estas preguntas sin

responder[17].

En la era de la comunicación se evidencia la ineptitud de nuestros "materiales" simbólicos homogeneizados. Nuestro aislamiento crece; lo que tenemos para comunicar encoge. ¿Cómo puede ser que el mundo y la conciencia hayan llegado a ser vistos básicamente como diseñados, y limitados, por el lenguaje? ¿Es el tiempo lo que estructura el lenguaje o es el lenguaje lo que estructura el tiempo? Son tantas las preguntas, incluyendo una que es clave: ¿cómo podemos trascender, escapar, librarnos de lo simbólico?

Puede que aún no sepamos mucho sobre el cómo, pero al menos sabemos algo sobre el por qué. En el lenguaje, el número, el arte y el resto, la esencia de la sustitución ha sido el mal negocio de lo simbólico. Esta sustitución fracasa al compensar aquello a lo que se ha renunciado. Las transacciones simbólicas aportan una dimensión árida y antiespiritual, más fría y vacía cada vez que vuelve a actuar. Esto no tiene nada de nuevo, solo que es más tristemente opresivo y obvio, más corrosivo para la conectividad, la particularidad y la vida no programada reales. Este infeliz estado de estrangulamiento socava nuestra vitalidad y nos destruirá si no le ponemos fin.

La representación es infiel incluso a sí misma. Geer Lovink concluyó que "ya no existe ninguna imagen 'natural'. Toda la información ha pasado por el proceso de digitalización. Tenemos que hacer frente al hecho de que ya no podemos creer a nuestros ojos, a nuestros oídos. Cualquiera que haya trabajado con un ordenador lo reconocerá"[18]. Los sentidos, menospreciados y atrofiados, acompañan al distanciamiento y a la descontextualización.

George Steiner ha anunciado un "cansancio esencial" en el clima espiritual actual. El peso del lenguaje y de lo simbólico han traído esta fatiga; "las sombras se alargan" y "suena a despedida"[19]. Ciertamente, una despedida sería lo más adecuado. Un analfabetismo creciente, canales abaratados de lo simbólico (como el correo electrónico)… una dimensión harapienta. La Torre de Babel, ahora construida en el ciberespacio, nunca ha sido tan alta —pero muy probablemente nunca ha tenido un soporte tan débil—. ¿Más fácil de derrumbar?

Capítulo 2

Patriarcado, civilización y los orígenes del género

La civilización es, fundamentalmente, la historia de la dominación de la naturaleza por parte del hombre y de la mujer. El patriarcado significa el control sobre las mujeres y la naturaleza. ¿Son, pues, básicamente sinónimas estas dos instituciones?

La filosofía ha ignorado mayormente el inmenso reino de sufrimiento que se ha desencadenado desde que empezó su largo camino con la división del trabajo. Hélène Cixous llama a la historia de la filosofía una "cadena de padres". Las mujeres están igual de ausentes que el sufrimiento, a pesar de que son precisamente la familia más próxima.

Camille Paglia, una teórica literaria antifeminista, medita de esta manera sobre la civilización y las mujeres:

Cuando veo pasar una grúa gigantesca sobre la plataforma de un camión, me paro con admiración y reverencia, como ante una procesión. Qué fuerza en su concepción, qué grandiosidad. Estas grúas nos unen al antiguo Egipto, donde primero se concibieron y se llevaron a cabo las grandes obras de la arquitectura monumental. Si la civilización hubiera quedado en manos de las mujeres, seguiríamos viviendo en chozas de paja[20].

Las "glorias" de la civilización y el desinterés de las mujeres por ellas. Para algunos de nosotros las "chozas de paja" representan no tomar el camino equivocado, el de la opresión y la destructividad. Viendo la deriva mortal globalmente metastasizadora de la civilización tecnológica, ¡ojalá aún viviéramos en chozas de paja!

Las mujeres y la naturaleza están universalmente devaluadas por el paradigma dominante y ¿quién no es capaz de ver lo que esto ha acarreado? Ursula Le Guin nos ofrece un saludable correctivo al menosprecio de Paglia hacia ambas:

El hombre civilizado dice: yo soy Yo, yo soy Amo, todo lo demás —lo otro— está fuera, debajo, en el fondo, subordinado. Yo poseo, yo utilizo, yo tanteo, yo exploto, yo controlo. Lo que importa es lo que yo hago. Lo que yo quiero es lo que importa. Yo soy lo que soy, y lo demás es mujeres y tierra salvaje para utilizar como yo crea conveniente[21].

En realidad son muchos los que creen que existieron civilizaciones primitivas que eran matriarcales. Pero ningún antropólogo o arqueólogo, feministas incluidos, ha encontrado evidencia de este tipo de sociedades. “La búsqueda de una cultura genuinamente igualitaria, y no digamos ya matriarcal, ha demostrado ser infructuosa”, concluye Sherry Ortner[22].

Existió, no obstante, un largo periodo de tiempo en que las mujeres estaban generalmente menos sometidas a los hombres, antes de que la cultura definida por los hombres se convirtiera en inamovible o universal. Desde los años setenta, antropólogas como Adrienne Zihlman, Nancy Tanner y Frances Dahlberg[23] han rectificado el anterior enfoque o estereotipo de “hombre cazador” prehistórico cambiándolo por el de “mujer recolectora”. Aquí es clave el dato de que, como promedio generalizado, las sociedades de bandas[24] preagrícolas obtenían cerca de un 80 por ciento de su sustento con la recolección y un 20 por ciento con la caza. Es fácil exagerar la diferenciación caza/recolección y pasar por alto los grupos en que, en un grado significativo, las mujeres han cazado y los hombres han recolectado[25]. Pero la autonomía de las mujeres en las sociedades forrajeadoras está arraigada en el hecho de que los recursos materiales para subsistir son igualmente asequibles para las mujeres y para los hombres en sus respectivos ámbitos de actividad.

En el contexto de los ethos (códigos de valores) generalmente igualitarios de las sociedades cazadoras-recolectoras o forrajeadoras, antropólogas como Eleanor Leacock, Patricia Draper y Mina Caulfield han descrito una relación generalmente igual entre hombres y mujeres[26]. En escenarios como estos, donde la persona que obtiene algo también lo distribuye y donde las mujeres

obtienen cerca del 80 por ciento del abastecimiento, son mayoritariamente las mujeres quienes determinan los movimientos de las sociedades de bandas y la ubicación de los campamentos. De modo similar, la evidencia nos muestra que fueron tanto las mujeres como los hombres quienes construyeron las herramientas de piedra utilizadas por los pueblos preagrícolas[27].

En grupos matrilocales como pueblo, iroqués, crow y otros grupos de indios americanos, las mujeres podían finalizar una relación marital en cualquier momento. En general, los hombres y las mujeres de las sociedades de bandas se movían libre y pacíficamente de un grupo a otro del mismo modo que entraban o salían de las relaciones[28]. Según Rosalind Miles, los hombres no solo "no dirigen o explotan el trabajo de las mujeres", sino que además "el control que pueden ejercer sobre el cuerpo de las mujeres o el de sus hijos es mínimo. No rinden ningún tipo de culto a la virginidad o castidad y no exigen la exclusividad sexual de la mujer"[29]. Zubeeda Banu Quraishy proporciona un ejemplo africano: "Las relaciones entre géneros de los mbuti se caracterizan por la armonía y la cooperación"[30].

Aun así, uno se pregunta si la situación no llegó a ser nunca tan idílica. Dada la aparente devaluación universal de las mujeres, que varía en sus formas pero no en su esencia, persiste la duda sobre cuándo y cómo la situación había sido básicamente de otra manera. Hay una división fundamental de la existencia social según el género, y una obvia jerarquía que surge a partir de esta división. Para la filósofa Jane Flax, los dualismos más profundamente arraigados, incluyendo los de sujeto-objeto y mente-cuerpo, son un reflejo de la desunión de los géneros[31].

El género no es lo mismo que la distinción natural/fisiológica entre sexos. Es una categorización cultural y una clasificación basada en una división sexual del trabajo que bien podría ser la forma cultural de mayor significación que existe. Si el género introduce y legitima la desigualdad y la dominación, ¿qué podría ser más importante cuestionarnos? Así pues, en términos de orígenes —y en términos de nuestro futuro— se nos presenta la cuestión de una sociedad humana sin género.

Sabemos que la división del trabajo trajo la domesticación y la

civilización, y en la actualidad potencia el sistema globalizado de dominación. También parece que la división sexual del trabajo impuesta artificialmente fue su forma más primitiva y, de hecho, a su vez fue lo que originó el género.

Compartir la comida ha sido reconocido desde hace mucho tiempo como un sello distintivo del modo de vida de los pueblos forrajeadores. También lo ha sido el compartir la responsabilidad del cuidado de la descendencia, que todavía se puede ver en las pocas sociedades cazadoras-recolectoras que aún existen, y que contrasta con la vida familiar aislada y privatizada de la civilización. Lo que ahora se considera como familia no es una institución eterna, como tampoco lo es creer que en la evolución humana fuera inevitable la exclusividad femenina para criar la descendencia[32].

La división del trabajo une la sociedad y la división sexual del trabajo une la familia. La necesidad de unidad denota tensión, una fisura que necesita una base para la cohesión y la solidaridad. En este sentido, Testart tiene razón cuando afirma que "la jerarquía es inherente al parentesco"[33]. Y, al basarse en la división del trabajo, las relaciones de parentesco se convierten en relaciones de producción. "El género es inherente a la naturaleza misma del parentesco", como puntualiza Cucchiari, "el cual no podría existir sin él"[34]. Es en este campo donde se pueden explorar tanto las raíces de la dominación de la naturaleza como la de las mujeres.

Cuando el forrajeo de las sociedades de bandas dio paso a tareas especializadas, las estructuras de parentesco se convirtieron en la infraestructura familiar que se desarrollaría por el camino de la desigualdad y la diferenciación del poder. Las mujeres, en general, quedaron inmovilizadas por un papel exclusivo de cuidadoras de la prole; después, este modelo se profundizó más allá de los requisitos que se consideraban inherentes al papel de su género. Esta separación basada en el género y la división del trabajo empezó a tener lugar alrededor de la transición del Paleolítico Medio al Superior[35].

El género y el sistema de parentesco son creaciones culturales establecidas encima y en contra de los sujetos biológicos involucrados, "básicamente una organización simbólica del

comportamiento", según Juliet Mitchell[36]. Queda mucho más claro si miramos la propia cultura simbólica como requisito indispensable de la sociedad de género, debido a "la necesidad de mediar simbólicamente un cosmos severamente dicotomizado"[37]. Nos viene a la cabeza la pregunta "¿qué fue primero?", y es complicada de resolver. Está claro, sin embargo, que no hay evidencias de actividad simbólica (por ejemplo, pinturas rupestres) hasta el momento en que la diferenciación de géneros, basada en la división sexual del trabajo[38], estaba aparentemente en curso.

En el Paleolítico Superior, la época inmediatamente anterior a la revolución neolítica de domesticación y civilización, la revolución del género había ganado la partida. En los inicios del arte rupestre, hace ahora unos 35.000 años, hay presencia de símbolos masculinos y femeninos diferenciados. La conciencia de género surge como un conjunto de dualidades que lo abarca todo, un espectro de la sociedad dividida. En la nueva polarización la actividad depende del género, está definida por el género. El papel de cazador, por ejemplo, termina asociándose a los hombres, considerándose los requisitos necesarios para esta actividad como atributos exclusivos del género masculino.

Lo que había sido mucho más unitario o generalizado, como forrajear en grupo o la responsabilidad común del cuidado infantil, se había convertido ahora en los terrenos separados en que aparecen los celos sexuales y la posesividad. Paralelamente, lo simbólico emerge como una esfera o realidad separada. Esto se evidencia en el contenido del arte, y también en el ritual y su práctica. Extrapolar el pasado remoto desde el presente es arriesgado, aunque las culturas no industrializadas que aún sobreviven nos pueden dar un poco de luz al respecto. Los bimin-kushusmin de Papúa Nueva Guinea, por ejemplo, viven la separación entre lo masculino y lo femenino como algo fundamental y definidor. La "esencia" masculina, llamada finiik, no solo representa cualidades guerreras poderosas, sino también las cualidades del ritual y del control. La esencia femenina, o khaapkhabuurien, es salvaje, impulsiva, sensual e ignorante respecto al ritual[39]. De modo similar, los mansi del noroeste de Siberia imponen severas restricciones a la participación de las mujeres en sus prácticas rituales[40]. No es ninguna exageración decir

que en las sociedades de bandas la presencia o ausencia del ritual es crucial en lo que respecta a la subordinación de las mujeres[41]. Gayle Rubin concluye que la "derrota histórica mundial de las mujeres ocurrió con el origen de la cultura y es un prerrequisito de la cultura"[42].

El ascenso simultáneo de la cultura simbólica y de la vida basada en el género no es ninguna coincidencia. Las dos comportan básicamente un alejamiento de la vida no separada y no jerarquizada. La lógica de su desarrollo y expansión es una respuesta a las tensiones y desigualdades que encarnan; ambas están interconectadas dialécticamente a través de la división artificial del trabajo primitiva.

Pisándole los talones, relativamente, a la reforma de género/ simbólica llegó otro gran avance hacia la agricultura y la civilización. Esta es la definitiva "elevación por encima de la naturaleza" que ignora los dos millones de años previos de inteligencia no dominadora y de intimidad con la naturaleza. Este cambio fue decisivo como consolidación de la división del trabajo. Meillassoux nos recuerda sus inicios:

Nada en la naturaleza explica la división sexual de las tareas, así como tampoco explica instituciones como la conyugalidad, el matrimonio o la filiación paterna. Todas les son infligidas a las mujeres por imposición, todas son, por lo tanto, hechos de civilización que deben ser explicados y no servir de explicación

[43].

Kelker y Nathan, por ejemplo, no encontraron mucha especialización de género entre los cazadores-recolectores de la India occidental, en comparación con los agricultores de la misma zona[44]. La transición del forrajeo a la producción de comida provocó similares cambios radicales en sociedades de todo el mundo. Es ilustrativo, por citar otro ejemplo más cercano al presente, que los muskogee del sudeste norteamericano

conservaban el valor intrínseco del bosque salvaje e indomesticado; los civilizadores coloniales atacaron esta actitud, intentando reemplazar la tradición matrilineal de los muskogee con relaciones patrilineales[45].

La vivienda es el centro neurálgico de la transformación de lo salvaje hacia lo cultural, a medida que progresivamente las mujeres quedan limitadas por sus horizontes. La domesticación encuentra aquí su base (también etimológicamente, del latín domus u hogar): trabajo esclavo, menos robustez que cuando forrajeaban, muchos más hijos y una esperanza de vida inferior a la de los hombres son, entre otras, características de la existencia agrícola para las mujeres[46]. Aquí aparece otra dicotomía, la distinción entre trabajo y no trabajo que durante tantas y tantas generaciones nunca había existido. Del lugar de la producción diferenciada por géneros y su constante ampliación surgen los posteriores cimientos de nuestra cultura y mentalidad.

Confinadas, que no totalmente pacificadas, se define a las mujeres como pasivas. El valor de su existencia, igual que el de la naturaleza, es producir, esperando pasivamente que agentes externos activen la fertilización. Las mujeres experimentan el cambio de la autonomía y la relativa igualdad en pequeños grupos anárquicos móviles hacia un estado de control dentro de grandes y complejos asentamientos gobernados.

La mitología y la religión, que pretenden compensar la sociedad dividida, son testigo de la posición insignificante de las mujeres. En la Grecia de Homero, la tierra sin cultivar (no domesticada por la cultura de las semillas) se consideraba femenina, la morada de Calipso, de Circe, de las Sirenas que tentaron a Odiseo a abandonar las labores de la civilización. De nuevo, tanto la tierra como las mujeres son súbditas de la dominación. Pero este imperialismo pone al descubierto rastros de sentimiento de culpa, como por ejemplo los castigos a quienes están asociados a la domesticación y la tecnología en los mitos de Prometeo y Sísifo. El proyecto agrícola era percibido, en algunos lugares más que en otros, como una violación; de ahí los episodios de violación en las historias de Deméter. Con el paso del tiempo, a medida que las pérdidas se incrementan, las grandes relaciones madre-hija de la mitología

griega —Deméter-Perséfone, Clitemnestra-Ifigenia, Yocasta-Antígona, por ejemplo— desaparecen.

En el Génesis, el primer libro de la Biblia, la mujer nace del cuerpo del hombre. La Caída del Edén representa la desaparición de la vida de cazadores-recolectores, la expulsión hacia la agricultura y el duro trabajo. Por supuesto, se culpa a Eva, que carga con el estigma de la Caída[47]. Toda una ironía, por un lado la domesticación es el miedo y el rechazo a la naturaleza y a la mujer, y, por el otro, el mito del Jardín en realidad lo que hace es culpar de la aparición en escena de la domesticación a su principal víctima.

La agricultura es una conquista que consuma lo que empezó con la formación y el desarrollo del género. A pesar de la presencia de deidades femeninas, vinculadas a los principios de la fertilidad, la cultura neolítica, en general, presta mucha atención a la virilidad. Desde la dimensión emocional de esta masculinidad, tal como lo ve Cauvin, la domesticación de animales debió ser principalmente una iniciativa masculina[48]. El énfasis en el distanciamiento y el poder han estado con nosotros desde entonces; pongamos por caso la expansión de fronteras como energía masculina que reprime la naturaleza femenina, frontera tras frontera.

Esta trayectoria ha llegado a proporciones desconcertantes y se nos dice por todas partes que no podemos esquivar nuestro compromiso con la tecnología omnipresente. Pero el patriarcado también está en todas partes y, una vez más, se presume la inferioridad de la naturaleza. Afortunadamente “muchas feministas”, dice Carol Stabile, mantienen que “un rechazo de la tecnología es fundamentalmente idéntico a un rechazo del patriarcado”[49].

Hay otras feministas que reivindican una parte de la industria tecnológica, la cual propone una virtual “fuga del cuerpo” y de su historia de subyugación basada en el género. Pero esta fuga es ilusoria, olvida totalmente la cadena y la lógica de las instituciones opresivas que conforman el patriarcado. Este futuro de alta tecnología descosificada solo puede ser una etapa más de la misma carrera de destrucción.

Freud consideraba que asumir el propio papel de sujeto con género era fundamental, tanto cultural como psicológicamente. Pero sus

teorías dan por sentado la presencia de una subjetividad de género, y por lo tanto instan a hacer muchas preguntas. Todavía quedan varias consideraciones sin tratar, tales como el género como expresión de las relaciones de poder y el hecho de que venimos a este mundo como criaturas bisexuales.

Carla Freeman plantea una pregunta muy oportuna con su ensayo titulado: "¿Es local/global equivalente a femenino/masculino? Reconsiderando el género de la globalización"[50].

La crisis generalizada de la modernidad tiene sus raíces en la imposición del género. La separación y la desigualdad empiezan en el periodo en que emerge la cultura simbólica, adoptando rápidamente una forma absoluta de domesticación y civilización: el patriarcado. La jerarquía del género ya no se puede modificar de la misma manera que el sistema de clases o la globalización tampoco. Sin una liberación profundamente radical de las mujeres estamos atrapados en el engaño y la mutilación letales que tanto daño están causando en todas partes. La plenitud original de una vida sin género podría ser una receta para nuestra redención.

Capítulo 3

Sobre los orígenes de la guerra

La guerra es un componente básico de la civilización. Su presencia crónica, racionalizada y masiva se ha incrementado a medida que la civilización se ha propagado y profundizado. Entre las razones específicas por las que no desaparece está el deseo de huir del horror de la vida industrial de masas. La sociedad de masas, por supuesto, se ve reflejada en la militarización masiva, y así ha sido desde los comienzos de la civilización. En la era del hiperdesarrollo tecnológico, la guerra se nutre de nuevas cotas de disociación e incorporeidad. Cada vez nos alejamos más de tener una base o fundamento desde el que oponernos a ella (mientras son demasiados los que aceptan insignificantes gestos simbólicos de "protesta").

¿Cómo ha sido posible que la guerra haya llegado a convertirse en "la tarea propia del hombre", en palabras del Ulises de Homero? Sabemos que la guerra organizada avanzó con la aparición de la industria y de la organización social compleja en general, pero la cuestión de los orígenes es anterior incluso al inicio de la Edad del Hierro de Homero. La literatura arqueológica-antropológica explícita sobre el tema es sorprendentemente exigua.

La civilización siempre ha tenido un interés especial en mantener cautivos a sus súbditos promoviendo la necesidad de una fuerza armada oficial. Una reivindicación ideológica primordial es que sin el monopolio del Estado sobre la violencia estaríamos desprotegidos e inseguros. Al fin y al cabo, según Hobbes, la situación humana ha sido y siempre será la de "una guerra de todos contra todos"[51]. Voces actuales también han argumentado que los humanos son agresivos y violentos de manera innata y, por lo tanto, es necesario que sean reprimidos por la autoridad armada. Raymond Dart (por ejemplo, Adventures with the Missing Link [Aventuras con el eslabón perdido], 1959), Robert Ardrey (por ejemplo, African Genesis [Génesis africano], 1961), y Konrad Lorenz (por ejemplo, On Aggression [Sobre la agresión], 1966) están entre los más conocidos, pero las evidencias que propusieron han sido mayoritariamente desacreditadas.

En la segunda mitad del siglo XX esta visión pesimista de la naturaleza humana empezó a cambiar. Un principio de las corrientes académicas hoy predominantes, basado en evidencia arqueológica, es que los humanos de la precivilización vivían en ausencia de violencia, o, para ser más específicos, en ausencia de violencia organizada. Eibl-Eibesfeldt se refirió a los bosquimanos! Ko[52] como no belicosos: "Su ideal cultural es la coexistencia pacífica y lo logran evitando el conflicto, dividiéndose para luego poder enfatizar y alentar los numerosos patrones de unión"[53]. Un juicio anterior de W. J. Perry resulta a menudo acertado, aunque un poco idealizado: "La guerra, la inmoralidad, el vicio, la poliginia, la esclavitud y la opresión de las mujeres parecen ausentes entre nuestros antepasados cazadores-recolectores"[54].

La literatura actual informa constantemente de que hasta las etapas finales del Paleolítico —hasta justo antes de los actuales 10.000 años de la era de la domesticación— no hay ninguna evidencia concluyente de que se hubiera utilizado ninguna herramienta o arma de caza contra humanos[55]. "Las representaciones de escenas de batalla, de escaramuzas y de combates cuerpo a cuerpo son extrañas en el arte de los cazadores-recolectores, y las que se encuentran son a menudo el resultado del contacto con invasores agricultores o industrializados", concluye el estudio del arte rupestre australiano de Taçon y Chippindale[56]. Cuando los conflictos empezaron a surgir, los enfrentamientos raramente duraban más de media hora, y si se producía alguna muerte las dos partes se retiraban inmediatamente[57].

Los nativos americanos de California tienen una conducta similar. Kroeber informó que sus luchas estaban "marcadas por la ausencia de derramamiento de sangre. Incluso llegaban al extremo de llevar a la guerra flechas de peor calidad que las que utilizaban para la caza"[58]. Los wintu del norte de California ponían fin a las hostilidades cuando alguien resultaba herido[59]. Turney-High percibió que "la mayoría de californianos eran firmemente no belicosos; no poseían prácticamente ninguno de los rasgos requeridos para la orientación militar, una condición que habría puesto a prueba su organización social. Sus sociedades no se preocupaban por la acción política colectiva"[60]. Lorna Marshall describió que los bosquimanos!Kung no celebraban los héroes

valerosos ni las historias de batallas. Uno de ellos remarcó que "Luchar es muy peligroso; alguien podría morir"[61]. En "Coup and Scalp among the Plains Indians" [Golpes y arranque de cabelleras entre los indios de las llanuras] George Bird Grinnell argumenta que los "golpes que cuentan" (golpear o tocar un enemigo con la mano o con un pequeño palo) era el grado más elevado de valentía (esencialmente no violenta), mientras que arrancar cabelleras no era apreciado[62].

La aparición de la guerra institucionalizada parece estar asociada con la domesticación, y/o un cambio drástico de la situación física de la sociedad. Tal como expresa Glassman, esto pasa "solo cuando las sociedades de bandas se han involucrado en las guerras de horticultores o de ganaderos, o se han visto empujadas hacia un territorio cada vez más reducido"[63]. La primera evidencia arqueológica fiable de guerra es la de la fortificada Jericó prebíblica, alrededor del 7.500 a.C. En el Neolítico Inferior tuvo lugar un cambio relativamente repentino. ¿Qué fuerzas dinámicas deben haber llevado a la gente a adoptar la guerra como una institución social? A día de hoy, esta cuestión todavía no ha sido explorada con profundidad.

La cultura simbólica parece haber aparecido durante el Paleolítico Superior, y durante el Neolítico se estableció firmemente en las culturas humanas de todas partes. Lo simbólico tiene la habilidad de eclipsar las particularidades, reduciendo los aspectos no mediados específicos de la presencia humana. Es más sencillo dirigir la violencia hacia un enemigo sin rostro que representa un mal o amenaza definido oficialmente. El ritual es la forma de actividad simbólica intencionada más antigua que se conoce: la puesta en escena del simbolismo en el mundo. La evidencia arqueológica sugiere que puede haber un vínculo entre el ritual y la aparición de la guerra organizada.

Durante la era casi eterna en que los humanos no estaban interesados en dominar su entorno, ciertos lugares eran especiales y pasaron a ser conocidos como lugares sagrados. Esto se basaba en una relación espiritual y emocional con la tierra, expresada en varias formas de totemismo y custodia. El ritual empieza a aparecer, pero no es un pilar de las sociedades de bandas o forrajeadoras.

Emma Blake observa que “a pesar de que los pueblos del Paleolítico practicaban rituales, los residuos materiales más valiosos que se han encontrado datan del periodo Neolítico en adelante, cuando el sedentarismo y la domesticación de plantas y animales provocaron cambios en la mentalidad y la cosmología de la gente en todas partes”[64]. Fue en el Paleolítico Superior cuando empezaron a hacerse evidentes ciertas presiones y tensiones causadas por el desarrollo de la especialización. Las desigualdades se pueden medir con evidencias como la variabilidad de cantidades de bienes encontradas en las estructuras domésticas de un mismo campamento; como respuesta, el ritual parece haber empezado a jugar un papel social más importante. Son muchos los que se han dado cuenta de que, en este contexto, el ritual es una manera de abordar las deficiencias en cohesión y solidaridad; es un medio de garantizar un orden social que se ha vuelto problemático. Como vio Bruce Knauft, “el ritual refuerza ciertas proposiciones muy generales sobre el mundo espiritual y humano, y las sobrepone a cualquier argumentación o cuestionamiento […] [y] predispone a una aceptación cognitiva profundamente arraigada y a un comportamiento sumiso ante estas proposiciones cosmológicas”[65]. Por lo tanto, el ritual proporciona el pegamento ideológico original para las sociedades que ahora necesitan este tipo de soporte legitimizador. Las soluciones cara a cara se vuelven ineficaces como soluciones sociales en un momento en que las comunidades se vuelven complejas y ya están parcialmente estratificadas. Lo simbólico es una no solución; de hecho, es como un responsable del cumplimiento de las relaciones personales y de las visiones del mundo caracterizadas por la desigualdad y el extrañamiento.

El ritual es en sí mismo un tipo de poder, una forma primitiva de política preestatal. Entre los maring de Papúa Nueva Guinea, por ejemplo, las convenciones del ciclo ritual especifican deberes y tareas dada la ausencia de autoridades políticas explícitas. La sacralización es, por lo tanto, una alternativa funcional al poder político; las convenciones sacralizadas gobiernan, en efecto, la sociedad[66]. La ritualización es claramente uno de los primeros campos estratégicos para asimilar las relaciones de poder. Aún más, la guerra puede ser una iniciativa sagrada que promueve el militarismo ritualmente, bendiciendo la jerarquía social emergente.

René Girard propone que los rituales de sacrificio son una manera necesaria de expresar la agresividad y violencia endémicas de la sociedad[67]. En realidad es más bien lo contrario: el ritual legitima y promulga la violencia. Como dijo Lienhardt sobre los ganaderos Dinka de África, "celebrar una fiesta o un sacrificio a menudo significa hacer la guerra"[68]. El ritual no pretende sustituir a la guerra, según Arkush y Stanish: "La guerra tiene elementos rituales en cualquier momento y lugar"[69]. Ven falsa la dicotomía entre "batalla ritual" y "guerra real", y concluyen que "los arqueólogos pueden suponer que la guerra destructiva y el ritual van cogidos de la mano"[70].

No es solo que entre los grupos apaches, por ejemplo, los más ritualizados fueran los más agrícolas[71], sino que a veces el ritual tiene que ver sobre todo con la guerra y la agricultura, las cuales a menudo están relacionadas muy estrechamente[72]. No es nada excepcional que se vea la guerra como un medio para aumentar la fertilidad de la tierra cultivada. La regulación ritual de la producción y la beligerancia significa que la domesticación se ha convertido en un factor decisivo. Hassan dice que "la aparición sistemática de guerras, fortificaciones y armas de destrucción sigue el mismo camino que la agricultura"[73].

El ritual evoluciona hacia sistemas religiosos, surgen los dioses, se exigen sacrificios. El antropólogo Verrier Elwin considera que "no hay ninguna duda de que todos los habitantes del mundo oculto tienen un gran interés por la agricultura de los humanos"[74]. Con los excedentes de la domesticación surge el sacrificio, que se lleva a cabo con animales domesticados y solo se da en las sociedades agrícolas. Las matanzas rituales, incluidos los sacrificios humanos, son desconocidas en las culturas no domesticadas[75].

El maíz de las Américas escenifica una historia paralela. Un aumento precipitado del cultivo del maíz trajo consigo el rápido desarrollo de la jerarquía y la militarización en grandes partes de los dos continentes[76]. Un caso, entre muchos, es la intrusión hacia el norte de los hohokams contra los indígenas ootams[77] del sur de Arizona, introduciendo la agricultura y la guerra organizada. Hacia el año 1000 d.C., el cultivo del maíz ya era predominante por todo el suroeste, complementado con observancias rituales, sacerdotes,

conformidad social, sacrificios humanos y canibalismo[78]. Prácticamente no es un eufemismo decir, junto a Kroeber, que con la agricultura del maíz "todos los valores culturales cambiaron"[79].

Los caballos son otro ejemplo de la íntima relación entre la guerra y la domesticación. Domesticados por primera vez en Ucrania alrededor del año 3000 a.C., convertirlos en objetos de uso alimentó directamente el militarismo. Prácticamente desde el principio fueron utilizados como máquinas; sobre todo, como máquinas de guerra[80].

Los tipos relativamente inofensivos de lucha entre grupos anteriormente descritos dieron paso a matanzas sistemáticas a medida que la domesticación fue derivando en un incremento de la competencia por la tierra[81]. La ambición de nuevas tierras para explotar está aceptada ampliamente como la principal causa específica de la guerra en todo el curso de la civilización. Los sentimientos anteriormente dominantes de gratitud hacia una naturaleza que da abiertamente y el conocimiento de la interdependencia crucial entre todas las formas de vida quedan reemplazados por la ética de la domesticación: los humanos contra el mundo natural. Esta permanente lucha por el poder es el patrón de las guerras que engendra constantemente. Se tiene conciencia del precio exigido por el paradigma del control, tal como se deduce de la regulación de la práctica de lo simbólico o la mejora de la domesticación ampliamente extendidas en el Neolítico Inferior. Pero estos gestos no alteran la dinámica fundamental en funcionamiento, del mismo modo que tampoco preservan el fruto de los millones de años de prácticas de los cazadores-recolectores que equilibraban la población y la subsistencia.

La intensificación de la agricultura implicó más guerra. La sumisión a este modelo requiere que todos los aspectos de la sociedad formen un todo indisoluble, del cual hay pocas o ninguna posibilidad de escaparse. Con la domesticación, la división del trabajo genera especialistas en coerción a jornada completa: por ejemplo, hay evidencias concluyentes que muestran una clase militar establecida en Oriente Próximo alrededor del 4500 a.C. Los jíbaros de la Amazonia, que durante milenios habían sido un componente armonioso de la comunidad biótica, adoptaron la domesticación y

“han hecho tal elaboración de las venganzas de sangre y las guerras que estas actividades son la pauta de toda la sociedad”[82]. La violencia organizada se vuelve penetrante, indispensable y normativa.

Las expresiones de poder son la esencia de la civilización y tienen como eje central la autoridad patriarcal. Podría ser que la dominación masculina sistemática fuera un subproducto de la guerra. La subordinación al ritual y la devaluación de las mujeres ciertamente avanzan con la ideología guerrera, que cada vez enfatiza más las actividades “masculinas” y quita importancia al papel de las mujeres.

La iniciación de los niños es un ritual diseñado para producir un cierto tipo de hombre, un resultado que no está garantizado en absoluto por el mero crecimiento biológico. Cuando la cohesión del grupo ya no se puede considerar garantizada, son necesarias las instituciones simbólicas —especialmente para fomentar el cumplimiento de actividades como la guerra—. Lemonnier sentencia que “las iniciaciones masculinas […] están relacionadas, por su propia esencia, con la guerra”[83].

La poliginia, práctica en la que un hombre tiene múltiples esposas, no es nada frecuente en las bandas de cazadores-recolectores, pero es la norma en sociedades aldeanas bélicas[84]. Una vez más, la domesticación es el factor decisivo. No es ninguna coincidencia que los rituales de circuncisión de los merina de Madagascar culminaran con agresivas ostentaciones militares[85]. Ha habido casos en que las mujeres no solo cazan, sino que también entran en combate (por ejemplo, las amazonas de Dahomey o ciertos grupos de Borneo), pero está claro que la creación del género ha tenido una tendencia militarista masculina. Con la formación del Estado, la condición de guerrero era un requisito frecuente para obtener la ciudadanía, excluyendo así a las mujeres de la vida política.

La guerra no es solo ritualista, normalmente con muchos ingredientes ceremoniales, sino que también es una práctica muy formalizada. Como el propio ritual, la guerra se lleva a cabo mediante movimientos, gestos, vestimentas y maneras de hablar rigurosamente prescritos. Los soldados son idénticos y se muestran con una estructura estandarizada. Las formaciones de violencia

organizada, con sus líneas y columnas, son como la agricultura y sus surcos: hileras sobre una cuadrícula[86]. El control y la disciplina están, pues, servidos, reapareciendo el tema del comportamiento ritualizado, que siempre es una elaboración aumentada de autoridad.

Los intercambios entre grupos en el Paleolítico funcionaban no tanto como comercio en el sentido económico, sino como intercambio de información. Los encuentros intergrupales periódicos ofrecían oportunidades de matrimonio y eran un seguro ante la escasez de recursos. No había una clara diferenciación entre las esferas social y económica. De manera similar, es engañoso utilizar nuestra palabra "trabajo" ante la ausencia de producción o mercancías. A pesar de que la territorialidad formaba parte de la actividad de los cazadores-forrajeadores, no hay evidencia de que esto condujera a la guerra[87].

La domesticación erige las rígidas fronteras del excedente y la propiedad privada, con la posesividad, la hostilidad y la lucha por la propiedad que lleva asociadas. Incluso los mecanismos conscientemente dirigidos a mitigar las nuevas realidades no pueden eliminar su fuerza dinámica omnipresente. En Ensayo sobre el don[88], Mauss retrató el intercambio como una guerra resuelta por medios pacíficos, y la guerra como el resultado de transacciones infructuosas; vio el potlatch[89] como una especie de guerra sublimada[90].

Antes de la domesticación, las fronteras eran fluidas. La libertad de abandonar un grupo por otro era una cualidad intrínseca de la vida forrajeadora. La integración más o menos forzada exigida por las sociedades complejas proporcionó un escenario que favorecía la violencia organizada. En algunos lugares, los cacicazgos surgieron de la supresión de la independencia de comunidades menores. Las primeras formas de centralización política en las Américas a veces fueron impulsadas por tribus que intentaban confederarse desesperadamente para luchar contra los invasores europeos.

Las civilizaciones antiguas se expandieron como resultado de la guerra, y se puede decir que la guerra es a la vez la causa y el resultado del Estado.

Poca cosa ha cambiado desde que se empezó a instituir la guerra, arraigada en el ritual y dotada de un potencial de crecimiento total gracias a la domesticación. Marshall Sahlins fue el primero en remarcar que el desarrollo de la cultura simbólica fue seguido por el incremento del trabajo. El caso es que la cultura también es un generador de guerra, a pesar de las afirmaciones contrarias. A fin de cuentas, el carácter impersonal de la civilización crece con el predominio de lo simbólico. Los símbolos (por ejemplo, banderas nacionales) permiten a nuestra especie deshumanizar a nuestros semejantes, permitiendo así una carnicería sistemática de la especie.

Capítulo 4

El férreo control de la civilización: la era axial

La civilización es control y, en gran medida, un proceso de incremento continuo del control. Esta dinámica está presente a muchos niveles y ha dado lugar a unas cuantas transformaciones clave de importancia trascendental.

La revolución neolítica de la domesticación, que concluyó con el establecimiento de la civilización, implicó una reorientación de la mentalidad humana. Jacques Cauvin denominó a este inicio de control social como "un tipo de revolución del simbolismo"[91]. Pero esta victoria de la dominación resultó incompleta y sus fundamentos necesitaron apoyo adicional para ser reestructurados. Los primeros grandes imperios y civilizaciones, en Egipto, China y Mesopotamia, continuaron basándose en la conciencia de las culturas tribales. La domesticación, ciertamente, se impuso —sin ella no existiría ninguna civilización—, pero las nuevas perspectivas dominantes todavía estaban íntimamente relacionadas con los ciclos del cosmos y de la naturaleza. Su expresión, a pesar de ser totalmente simbólica, todavía no estaba completamente a la altura de las exigencias de la Edad del Hierro, en el primer milenio antes de Cristo.

Karl Jaspers identificó un punto de inflexión en el recorrido del proceso de resimbolización humana, la era axial[92], que tuvo lugar entre el 800 y el 200 a.C. en los tres reinos más importantes de la civilización: Oriente Próximo (incluida Grecia), India y China. Jaspers señaló profetas y figuras espirituales del siglo VI, como, por ejemplo, Zaratustra en Persia, Deutero-Isaías entre los hebreos, Heráclito y Pitágoras en Grecia, Buda en la India y Confucio en China. Simultáneamente —pero independientemente—, estos individuos hicieron contribuciones indestructibles a la conciencia posneolítica y al nacimiento de las religiones[93]. Con desarrollos sorprendentemente paralelos, se había forjado un cambio decisivo con el que la civilización se aseguró un dominio más profundo del espíritu humano en todo el mundo.

El desarrollo interno dentro de cada una de las respectivas

sociedades rompió la relativa inactividad de las primeras culturas de la Edad del Bronce. Cambios drásticos y nuevas exigencias sobre los modelos originales fueron evidentes en muchas regiones. La población urbana mundial, por ejemplo, casi se duplicó entre los años 600 y 450 a.C[94]. Era necesario que se llevara a cabo una transformación universal que proporcionara los "cimientos espirituales de la humanidad" que todavía están entre nosotros en la actualidad[95]. El ritmo vertiginoso de la civilización de la Edad del Hierro empequeñecía rápidamente al individuo. El paso acelerado de la domesticación exigía un recalibrado de la conciencia, dejando atrás el equilibrio y la integridad humanas. Mientras que en las primeras civilizaciones mesopotámicas, por ejemplo, las deidades se habían identificado muy cercanas a varias fuerzas de la naturaleza, ahora, la sociedad, en general, se iba distanciando, y la separación entre lo natural y lo sobrenatural se estaba agudizando. Todavía existía la presencia de procesos naturales, pero el incremento de las tensiones sociales y económicas deterioraba su integridad como fuentes de significado.

La era del Neolítico —e incluso la Edad del Bronce— no vio la completa desaparición del equilibrio entre la naturaleza y la cultura. Antes de la era axial, los objetos se describían lingüísticamente según su actividad. Con el inicio de la era axial, el énfasis se pone en los atributos estáticos de los objetos, omitiendo referencias a procesos orgánicos. En otras palabras, tuvo lugar una cosificación en la que las mentalidades (como por ejemplo la ética) se alejaron del discurso basado en el contexto para ir hacia una orientación más abstracta y descontextualizada. Según la máxima de Henry Bamford Parkes, las nuevas creencias ratifican "una visión del mundo humana en lugar de tribal"[96].

Todo el patrimonio de lugares sagrados, politeísmo tribal y veneración de la tierra se rompió, quedando repentinamente anticuados sus sacrificios y rituales. De manera similar al ascenso de civilizaciones y religiones "superiores", apareció un sentimiento de sistema y la necesidad de codificar se volvió predominante[97]. En palabras de Spengler: "El mundo entero es un sistema dinámico exacto, matemático, probado experimentalmente hasta en sus últimas causas y encerrado en números de manera que el hombre pueda dominarlo…"[98]. Una característica común de la nueva

reformulación era el dominio de una deidad universal única que exigía perfección moral en lugar de las ceremonias anteriores. El incremento del dominio sobre la naturaleza y la sociedad evolucionó inevitablemente hacia un incremento del control interno.

La humanidad "animista" preaxial no solo se mantenía gracias a una represión menos totalizadora, sino también gracias a un sentimiento de unión con la realidad natural. Las nuevas religiones tienden a cortar los vínculos con el mundo profano y diverso, poniéndole fin en favor de lo sobrenatural y antinatural.

Esto implicaba (y todavía implica) lo que Mircea Eliade denominó "cosmización"[99], "el paso de un plano situacional condicionado a una manera de ser no condicionada"[100]. Una imagen budista representa "escapar por el tejado", o lo que es lo mismo, trascender el reino mundano y entrar en una realidad transhumana[101]. Las nuevas religiones típicamente monoteístas veían esta trascendencia claramente como una unidad, alejada de cualquier particularidad de la existencia. Era necesaria una institución o autoridad suprapersonal, "el concepto más culturalmente repetido, más cognitivamente relevante y más evolucionariamente persuasivo de la religión"[102], para hacer frente a la creciente incapacidad de las autoridades política y religiosa a la hora de contener adecuadamente la desafección de la Edad del Hierro.

Una relación personal y directa con una realidad espiritual suprema fue un fenómeno que ratificó el colapso de la comunidad. El desarrollo de la identidad religiosa del individuo, en contraposición al lugar que este ocupa dentro de la tribu y el mundo natural, era característico de la conciencia axial. La personalización de un viaje espiritual y un distanciamiento del mundo terrenal moldearon sucesivamente las sociedades humanas. Estas innovaciones negaron y suprimieron las tradiciones indígenas, a la vez que implícitamente fomentaron la ilusión de estar huyendo de la civilización. La transformación interior y su "camino ascendente" derivaron en un divorcio entre el espíritu y el cuerpo, el nirvana separado del samsara[103]. La alienación mediante el yoga, el ascetismo negador de la existencia, etc., eran profundamente duales, prácticamente sin excepción.

Todo esto acontecía en muchos lugares, dentro de un contexto de racionalización y control de la vida sin precedentes, especialmente en torno al año 500 a.C. S. N. Eisenstadt describió como resultado una "rebelión contra las restricciones de la división del trabajo, la autoridad, la jerarquía, y […] la estructuración de una dimensión temporal…"[104]. Las religiones axiales empezaron a coger forma en un periodo de desintegración social en que las bases de satisfacción y seguridad, que siempre habían estado presentes, se estaban debilitando, y la previa autonomía relativa de tribus y poblados se estaba descomponiendo. En general, el resultado fue un fortalecimiento excepcional de los sistemas tecnológicos y un adelanto casi simultáneo de poderosos imperios en China (Qin Shi Huangdi, fundador de la dinastía Qin y primer emperador de China), India (la dinastía Maurya) y Occidente (los imperios helénicos y, un poco más tarde, el Imperium Romanum).

La propia naturaleza de la domesticación/civilización puso en marcha este engranaje, engendrando una tecnología para dominar la naturaleza y unos sistemas basados en la división del trabajo. La minería ya existía en el Sinaí antes del 3000 a.C. (a principios de la Edad del Bronce) y durante el tercer milenio el desarrollo de la tecnología metalúrgica recibió un buen empujón. Estas innovaciones coincidieron con la aparición de verdaderos estados y con la invención de la escritura. Nombrar las diferentes etapas del desarrollo cultural haciendo referencia a metales es un testimonio perfecto del papel primordial de estos. La metalurgia ya hace mucho tiempo que ha estado estimulando todas las otras actividades productivas. Hacia el año 800 a.C. como muy tarde, la hegemonía de la Edad del Hierro en Occidente ya era total, produciendo bienes estandarizados masivamente.

La masificación de la sociedad empezó a convertirse en la norma, una norma basada en la especialización. Por ejemplo, los herreros de la Edad del Bronce ya habían explorado, excavado y fundido los minerales para después trabajar y alear los metales. Cada uno de estos procesos se convirtió gradualmente en el ámbito de los especialistas correspondientes, erosionando la autonomía y la autosuficiencia. En cuanto a la cerámica, una habilidad doméstica cotidiana, fue absorbida por profesionales[105]. El pan empezó a producirse en las panaderías mucho más a menudo que en los

hogares. No es accidental que la Edad del Hierro y la era axial empezaran prácticamente en el mismo momento, c. 800 a.C. Las turbulencias y agitaciones del mundo real encuentran, en el reino espiritual, nuevos consuelos y compensaciones —nuevas formas simbólicas para fraccionar aún más las sociedades[106]—.

En la Odisea de Homero (siglo VIII a.C.), los cíclopes, atrasados tecnológicamente, disfrutaban de unas vidas sorprendentemente cómodas en comparación con la gente de la Grecia de entonces, cuando ya estaba naciendo un sistema de manufacturación. El desarrollo de arados y armas de acero aceleró tanto la destrucción de la naturaleza (erosión, deforestación, etc.) como los procesos de guerra ruinosa.

En Persia ya se refinaba petróleo, aunque no se perforaba para extraerlo. Allí apareció el visionario Zoroastro (también conocido como Zaratustra), que aportó conceptos tan potentes como la inmortalidad, el Juicio Final y el Espíritu Santo (los cuales fueron adoptados rápidamente por el judaísmo). El dualismo de la lucha divina de Ahura Mazda[107] contra el mal tuvo una importancia teológica capital, en un sistema religioso íntimamente ligado a las necesidades del Estado. De hecho, el sistema legal persa del periodo Aqueménida (558-350 a.C.) era virtualmente sinónimo del zoroastrismo, el cual se convirtió rápidamente en la religión del Estado. Según Harle, el zoroastrismo "nació para responder a la necesidad de establecer un orden social en una sociedad que cambiaba y se expandía rápidamente"[108].

El monoteísmo zoroástrico no solo representaba dejar atrás el animismo y los viejos dioses, sino también un marcado ascenso de las categorías del bien y del mal como conceptos universales y de dominación. Ambas características fueron esenciales en la era axial. Spengler consideraba a Zaratustra un "compañero de viaje de los profetas de Israel", que también alejó las creencias populares de la red de ritos y mentalidades panteístas focalizados en la naturaleza[109].

La tradición hebreo-judía estaba experimentando una transformación similar, especialmente durante el mismo siglo VI, en el corazón de la era axial. El este del Mediterráneo, y particularmente Israel, estaba experimentando la oleada

urbanizadora de la Edad del Hierro. El orden social estaba bajo una presión considerable en el contexto de una necesidad de identidad y cohesión nacionales, especialmente ante unos vecinos constructores de imperios que eran más poderosos. Los israelitas se pasaron dos tercios del siglo VI como cautivos de los babilonios.

Yahvé pasó de ser un dios local de la fertilidad a tener un estatus monoteísta en cierto modo proporcional a lo que requería un pueblo asediado y amenazado. Su grandeza y su relevancia universal eran paralelas al deseo de los hebreos de ser fuertes en un mundo hostil[110]. En el siglo VIII a.C., el profeta Amós había anunciado esta visión como un camino espiritual desritualizador y trascendentalizador. La singularidad judía se desplegó así en contra del trasfondo de una divinidad unitaria y radical.

El "nuevo hombre" de Ezequiel (principios del siglo VI a.C.) formaba parte de una nueva dimensión sobrenatural que, de nuevo, surgió de un tiempo de inestabilidad. Tal como Jacob Neusner señaló, en el siglo VI a.C. —como muy tarde— la economía ya no se basaba en la subsistencia o en la autosuficiencia[111]. El papel de la unidad familiar se había reducido enormemente con la división del trabajo y la masificación del mercado. Un dios omnipotente que exigía sumisión absoluta era un reflejo de las aspiraciones de los dirigentes de establecer una autoridad estabilizadora de arriba hacia bajo. Yahvé, igual que Zeus, era originalmente un dios de la naturaleza, si bien conectado con la domesticación. Su mandato acabó dominando el orden cívico y moral, sustentado por los reyes. No es ninguna sorpresa que el papel positivo, redentor del sufrimiento, surgiera aquí, junto con el refinamiento de la dominación política. Deutero-Isaías (el segundo Isaías), el más grande de los profetas hebreos de la era axial, en el siglo VI a.C., introdujo una ideología monárquica[112]. Anunció que el rey encarnaba la esencia de la Alianza con Dios —que el rey era la Alianza[113]—. La fuerza de este anuncio derivaba de la ley cósmica universal, más allá de cualquier percepción sensorial o similitud terrenal; los fenómenos naturales tan solo eran sus formas de expresión, forjadas en una infinidad desconocida por los mortales.

En la Grecia presocrática, especialmente la época de Pitágoras y Heráclito en el siglo VI a.C., las comunidades tribales hacían frente

a su desintegración mientras se construían nuevas colectividades y complejos institucionales. Miles de esclavos trabajaban las minas de plata de Lavrio. Grandes talleres urbanos dotados de una "avanzada tecnología de manufacturación"[114] a menudo exhibían un alto grado de división del trabajo. "En Atenas, la cerámica se hacía en talleres que podían emplear, bajo las órdenes del maestro alfarero, hasta setenta hombres"[115]. No eran extrañas las huelgas y revueltas de esclavos[116] mientras la industria casera y la agricultura a pequeña escala luchaban para competir contra la nueva masificación. Las fricciones sociales se reflejaban, como siempre, en visiones del mundo confrontadas.

Hesíodo (siglo VIII a.C.) pertenecía a un grupo de defensores de la Edad de Oro que honoraban a la humanidad original, incorrupta. Vieron en la Edad del Hierro un movimiento de degradación alejado de sus orígenes. Contrariamente, Jenófanes (siglo VI a.C.) proclamó inequívocamente que todo lo que era nuevo era mejor, haciéndose eco de los profetas judíos de la era axial que habían contribuido en gran medida al pensamiento progresista. Llegó a ver en el avance de la civilización el origen de todos los valores, exaltando la urbanización y los sistemas tecnológicos cada vez más complejos[117]. Jenófanes fue el primero en proclamar que creía en el progreso[118]. A pesar de que los cínicos se manifestaban a favor de una vitalidad e independencia anteriores, la nueva creencia fue ganando terreno. Los sofistas apoyaban sus principios y, después del año 500 a.C., la acogida generalizada de la civilización superior borró el anterior deseo de un mundo primordial y no alienado.

Los fundamentos trascendentalizadores de este cambio pueden verse en una aceleración del distanciamiento entre la gente y la tierra que ya hacía tiempo que tenía lugar en múltiples ámbitos. El pluralismo de los pequeños productores, basado en la tierra y ligado a las costumbres politeístas locales, fue transformado por el crecimiento urbano y la estratificación, y por la actitud desapegada que se ajusta a ambos. La República de Platón (c. 400 a.C.) es un aterrador instrumento incorpóreo de la creciente tendencia hacia una transformación del pensamiento y de la sociedad, en sintonía con las directrices aisladoras y estandarizadas. Este modelo de sociedad fue una imposición ingeniada por el nuevo autoritarismo, completamente desprovisto de lo que todavía quedaba de la riqueza

con la que la civilización había continuado coexistiendo hasta entonces.

La existencia social se inmiscuyó en los confines de la conciencia, y los dos esquemas, la Edad del Hierro y la era axial, también se solaparon e interactuaron en la India. El periodo entre el 1000 y el 600 a.C., en los inicios de la Edad del Hierro, marcó la transición de un sistema socioeconómico-cultural que era tribal/rural hacia un sistema sedentario/agrícola. El reinado del excedente y el sedentarismo se vio acelerado y expandido en gran medida por el cultivo plenamente establecido basado en arados de hierro y acero. Las minas y las primeras factorías de la India también se centraron en la tecnología del hierro y estimularon la homogeneización de las culturas del Imperio maurya de este periodo. En el valle del Ganges se produjeron nuevas oleadas de domesticación (por ejemplo, los caballos), de urbanización, de proliferación de grandes propiedades y de trabajo remunerado, mientras la "igualdad tribal", en palabras de Romila Thapar, claudicaba ante el nuevo sistema que se estaba desarrollando por el año 500 a.C[119].

Este era también, aproximadamente, el tiempo de Buda Gautama. Los orígenes del budismo y el papel que jugó en la expansión de la sociedad de la Edad del Hierro se pueden rastrear con facilidad[120]. Las escrituras canónicas budistas se refieren a los primeros maestros budistas como asesores de los dirigentes de los estados indios, todo un testimonio de la utilidad directa que tenía el budismo para el nuevo orden urbano en unos tiempos de cambios constantes. Varios analistas han visto la reformulación que el budismo hizo de las premisas del hinduismo como una ideología originada para servir a las necesidades de una estructura emergente cuestionada[121]. Es evidente que sus primeros seguidores eran mayoritariamente miembros de las élites urbanas y rurales[122].

Para Buda —y, en general, para todos los otros profetas axiales— lo personal tenía prioridad sobre lo social. Él era un observador distante, buscando liberarse del mundo, que aceptó principalmente un ámbito de actuación muy reducido como centro de atención y responsabilidad. Esto lleva a un fatalismo fundacional del budismo basado en el sufrimiento como hecho primordial, una condición de vida que tiene que ser aceptada. El mensaje de la dukkha

(sufrimiento) expresa la absoluta incapacidad de la condición humana para incluir la felicidad.

Aun así, el budismo prometía un camino de salida de los malestares y trastornos sociales[123] mediante su focalización en la salvación individual. El objetivo es la "extinción" o nirvana, la supresión del interés por el mundo por parte de quienes se sienten desencantados con él. De manera parecida, la presentación que hace Buda del "proceso cósmico" está despojada de cualquier proceso terrenal, tanto humano como no humano. A pesar de que criticó el sistema de castas y el sacerdocio hereditario, no adoptó ningún papel activo a la hora de oponerse. El budismo era altamente adaptable a las situaciones sociales cambiantes y por lo tanto era útil para las clases dominantes.

El budismo se convirtió en otra religión mundial, de alcance global, y con sus propios seres sobrenaturales a quienes dirigir las plegarias. En torno a 250 a.C., Buda se había convertido en la familiar figura del dios sentado y el budismo en la religión oficial de la India, tal como decretó Ashoka, el último representante de la dinastía Maurya.

La Edad del Hierro llegó a China ligeramente más tarde que a la India; en el siglo IV a.C., la producción industrial de hierro fundido ya estaba muy extendida. Anteriormente, el politeísmo de la Edad del Bronce era parecido al de cualquier otro lugar, con su gama de espíritus, fiestas dedicadas a la naturaleza y a la fertilidad, etc., que correspondían a modos de subsistencia menos especializados y de escala más pequeña. La dinastía Zhou se había ido hundiendo gradualmente desde el siglo VIII; las guerras continuas y las luchas por el poder se intensificaron durante el periodo de los Reinos Combatientes (482-221 a.C.). De este modo las tradiciones espirituales indígenas, incluidos el chamanismo y los cultos locales a la naturaleza, se vieron superados por un contexto de severos cambios tecnológicos y políticos.

El taoísmo también formó parte de esta era de convulsión, ofreciendo un camino de distanciamiento y misticismo, a la vez que conservando trazas de las tradiciones espirituales animistas. De hecho, el taoísmo primitivo era una religión activista, con algunos de sus "rebeldes legendarios" involucrados en la resistencia contra

las nuevas tendencias estratificadoras, a favor de restablecer una Edad de Oro sin clases[124].

El tema primitivista es evidente en el Chuang Tzu y todavía sobrevive en el Tao Te Ching, texto clave de la voz más prominente del taoísmo, Lao-Tsé (siglo VI a.C.). Su énfasis en la simplicidad y su postura antiestatal llevaron al taoísmo a enfrentarse contra las exigencias de una civilización superior en China. Una vez más, los años alrededor del 500 a.C. fueron un periodo crucial y los mensajes opuestos de Lao-Tsé y Confucio eran típicos de las alternativas de la era axial.

A diferencia de Lao-Tsé, su contrario virtual, Confucio (557-479 a.C.) adoptó el estado y el Nuevo Orden Mundial. En lugar de añorar el virtuosismo de la época del "salvaje noble", antes de la división de clases y del trabajo, la doctrina confuciana combinó el progresismo cultural con el abandono de las conexiones con la naturaleza. No se promulgó ningún bando prohibiendo los dioses de montañas y vientos, los espíritus ancestrales ni nada que se asemejara; pero ya no eran considerados centrales y ni siquiera importantes.

El confucianismo era una adaptación explícita a las nuevas realidades que se alineó con el poder de una manera menos trascendente y más práctica que otros espiritualismos de la era axial. Para Confucio, la trascendencia era básicamente introspectiva; destacó un rigor ético al servicio de la autoridad. De este modo tuvo lugar otra colonización civilizadora, en el ámbito de la personalidad individual. La incorporación de una rígida estructura de dominación, sin teología pero con la disciplina de un elaborado código de comportamiento, fue la manera de funcionar del confucianismo que reinó en China durante 2.000 años.

Esta extremadamente rápida presentación de instantáneas de las sociedades de la era axial puede servir al menos para dar un poco de contexto a la formulación de Jaspers de un "gran avance" espiritual global. El creciente conflicto entre cultura y naturaleza, el aumento de tensiones en la existencia humana se resolvieron en favor de la civilización, concretando así un nuevo escenario de dominación. El yugo de la domesticación se modernizó y adaptó, una vez más, ahora más ceñido que antes. El reino espiritual

quedaba definitivamente circunscrito, dejando obsoletas las antiguas creencias basadas en la tierra. La victoria inicial de la civilización sobre la libertad y la salud se renovó y expandió, sacrificando mucho en el proceso de actualización.

Todo el campo de la práctica espiritual se alteró para acomodarse a las nuevas exigencias de la civilización de masas. Las religiones de la era axial ofrecieron "salvación" a cambio de libertad, autosuficiencia y gran parte de lo que quedaba de la relación cara a cara. Bajo el antiguo orden, las autoridades tenían que recurrir a la coerción y los sobornos para controlar a sus súbditos. De ahora en adelante podrían actuar más libremente en el terreno de servidumbre y veneración que habían conquistado.

Los dioses fueron creados, en primera instancia, como consecuencia de los profundos anhelos del pueblo que estaba continuamente privado de su poder y autonomía propios y auténticos. Sin embargo, a pesar de que la salida de la degradación progresiva quedó bloqueada por los cambios de la era axial, la civilización nunca fue aceptada profundamente; y la mayoría de la gente nunca se identificó plenamente con el yo "espiritualizado". ¿Cómo se podían adoptar plenamente estas ideas, que se predicaban basándose en una derrota descomunal? Para Spengler, la gente de la era axial que adoptó estas nuevas religiones eran "megalopolitanos cansados"[125]. Los fieles de hoy en día también podrían considerarse como megalopolitanos cansados —fascinados todavía demasiado a menudo, después de todos estos años, por ideologías de sacrificio, sufrimiento y redención—.

Las renuncias han sido incontables. El budismo fue fundado, por ejemplo, por un hombre que abandonó a su mujer y a su hijo recién nacido porque eran obstáculos para su progreso espiritual. Jesús, algunos siglos después, exhortó a sus seguidores a hacer "sacrificios" similares.

El desarrollo catastrófico de la realidad actual tiene mucho que ver con la relación entre religión y política —y más fundamentalmente con la aceptación de que la trayectoria de la civilización es inevitable—. El sentimiento de "inevitable" fue lo que condujo a la gente del siglo VI a.C. hacia las falsas soluciones de la religiosidad de la era axial; hoy, nuestro sentimiento de inevitabilidad deja a la

gente indefensa ante el desastre, en todos los frentes. 2.500 años es tiempo suficiente para haber aprendido que huir de la comunidad y de la tierra no es una solución, sino una de las principales causas de nuestros problemas.

La auténtica espiritualidad es una función importantísima de nuestra conexión con la tierra. Para poder reclamar la primera, tenemos que recuperar la última. Que tengamos tanto en nuestra contra es la muestra de hasta qué punto nos hemos vuelto desvalidos. ¿Tenemos la imaginación, fuerza y determinación necesarias para recuperar la integridad que ha sido nuestro derecho de nacimiento como humanos?

Capítulo 5

Solos juntos: la ciudad y sus internos

La proporción de seres humanos viviendo en ciudades ha ido creciendo exponencialmente, junto con la industrialización. La megalópolis es la última forma de "hábitat" urbano, interponiéndose cada vez más entre la vida humana y la biosfera.

La ciudad es también una barrera entre sus internos, un mundo de extraños. De hecho, todas las ciudades en la historia del mundo fueron fundadas por extraños llegados de fuera, acomodándose a un entorno singular previamente desconocido.

Es el centro de la cultura dominante, su punto más álgido, el más dominante. Básicamente, Joseph Grange, tristemente, tiene razón cuando dice que son "los lugares por excelencia donde los valores humanos tienen su expresión más concreta"[126]. (Si se me permite la ironía, también tristemente acertado.) Sin duda, la palabra "humano" adquiere su significado completamente deformado en el contexto urbano, especialmente en el actual. Cualquiera puede ver el "paisaje plano" moderno, según la aguda expresión de Norberg-Schulz (1969)[127], las Zonas de la Nada de la deslocalización donde el localismo y la diversidad están menguando constantemente, si es que no se están erradicando[128]. El supermercado, el centro comercial, la sala de espera de los aeropuertos, todos son idénticos en todas partes, del mismo modo que la oficina, la escuela, el bloque de pisos, el hospital y la prisión son apenas distinguibles entre ellos en nuestras propias ciudades[129].

Las megaciudades tienen entre ellas más en común que con ningún otro organismo social. Sus ciudadanos tienden a vestir de manera similar y, cuando no lo hacen, como mínimo tienden a consumir la misma cultura global, bajo una mirada supervisora aún más exhaustiva. Esto es lo contrario a vivir en un lugar concreto de la tierra, respetando su singularidad. Hoy en día, todo el espacio se está convirtiendo en espacio urbano; no hay ningún lugar en el planeta que no pueda, al menos virtualmente, convertirse en urbano al verlo desde un satélite. Nos han entrenado y equipado para moldear el espacio como si se tratara de un objeto. Este tipo de

educación es obligatorio en esta era digital, dominada por ciudades y regiones metropolitanas en una magnitud sin precedentes en la historia.

¿Cómo hemos llegado a esta situación? Como expuso Weber, "se puede encontrar cualquier cosa, o todo, en los textos de las ciudades, excepto cualquier principio que informe sobre la creación de la propia ciudad"[130]. Pero está claro cuál es el mecanismo/ dinámica/"principio" fundamental, y siempre lo ha estado. Tal como Weber continuaba: "Todo mecanismo de la ciudad que facilite el comercio y la industria prepara el camino para aumentar la división del trabajo y la especialización de las tareas"[131]. Aumentar la masificación, la estandarización, la despersonalización.

Cuando las herramientas se convirtieron en sistemas tecnológicos —es decir, cuando se desarrolló la complejidad social—, apareció la ciudad. La ciudad-máquina fue el primer y más gran fenómeno tecnológico, la culminación de la división del trabajo. O tal como lo define Lewis Mumford, "la característica de la ciudad es su intencionada complejidad social"[132]. En este contexto, las dos versiones quieren decir lo mismo. Las ciudades son los mecanismos más complejos nunca concebidos, igual que la urbanización es una de las principales manifestaciones del desarrollo.

La ciudad-mundial que nos llega perfecciona su guerra contra la naturaleza, arrasándola en favor de la artificialidad y reduciendo el campo a un mero "entorno" que se ajusta a las prioridades urbanas. Todas las ciudades son una antítesis del campo.

"Walking in the City" de Certeau tiene una peculiaridad más bien inquietante, dado el tema que trata y el hecho de que fue escrito en el año 2000. Certeau vio el World Trade Center como "la representación más monumental" del urbanismo occidental y tuvo la sensación de que "ser elevado hasta su cumbre es dejarse llevar por el dominio de la ciudad"[133]. La viabilidad de la ciudad ha entrado en una etapa inevitable en la que está siendo puesta en entredicho, acompañada por una angustia que se intensificó —pero no se creó— el 11-S. La profunda ambivalencia de la vida urbana, presente en todo el reino de la civilización, se ha hecho mucho más pronunciada.

La domesticación hizo posible la civilización, y la intensificación de la domesticación dio lugar a la cultura urbana. Las comunidades primordialmente horticultoras —asentamientos y poblados— fueron siendo reemplazadas por ciudades a medida que se implantaba la agricultura masificada. Un indicador permanente de este cambio es la monumentalidad megalítica. En los primeros monumentos neolíticos encontramos todas las cualidades de la ciudad: sedentarismo, permanencia, densidad… una representación visual de la marcha triunfal de la agricultura sobre el forrajeo. La centralización espectacular de la ciudad es un punto de inflexión importantísimo en la evolución de la cultura humana, la llegada definitiva de la civilización en toda su plenitud.

Ha habido civilizaciones sin ciudades (por ejemplo, la civilización maya inicial), pero no muchas. La mayoría de veces son una pieza clave y se desarrollan con una fuerza relativamente repentina, como si la energía que la domesticación ha reprimido saliera despedida hacia un nuevo nivel de su lógica de control. De todos modos, la explosión urbana no se escapa de un poco de mala prensa. En la tradición hebrea, fue Caín, el asesino de Abel, quien fundó la primera ciudad. De manera similar, las referencias urbanas como Babilonia, la Torre de Babel y Sodoma y Gomorra son totalmente negativas. Una profunda ambivalencia respecto a las ciudades es, de hecho, una constante de la civilización.

Hacia el 4000 a.C., aparecieron las primeras ciudades en Mesopotamia y Egipto, cuando se concibieron los instrumentos políticos que permitían que los excedentes creados por el nuevo sistema agrícola se canalizasen hacia la minoría dominante. Este desarrollo requería de una aportación económica que solo podía salir de zonas de producción cada vez más extensas; las grandes instituciones burocráticas centralizadas no tardarían en aparecer. Las aldeas se veían empujadas hacia estrategias de maximización cada vez más especializadas para producir excedentes más grandes que fluyeran hacia las ciudades. El aumento de la producción de cereales, por ejemplo, solo se podía conseguir mediante trabajo adicional y más coerción. La resistencia se dio en este marco tan bien conocido, a medida que las comunidades agrarias más primitivas fueron convertidas por la fuerza en ciudades administradas, como, por ejemplo, Nínive. Citando otro ejemplo, los

pueblos nómadas del Sinaí se negaron a extraer cobre para los mandatarios egipcios[134]. Los pequeños agricultores fueron obligados a abandonar las tierras y a ir a las ciudades; este desplazamiento es una de las bases de un conocido modelo todavía presente en la actualidad.

La realidad urbana se basa principalmente en el comercio y el intercambio, con una dependencia casi total de áreas externas para poder continuar existiendo. Para garantizar tal tipo de subsistencia artificial, los padres de la ciudad recurrieron inevitablemente a la guerra, aquel ingrediente crónico de la civilización. “Conquista en el extranjero y represión en casa”, en palabras de Stanley Diamond, es una acertada definición del carácter de las ciudades desde sus mismos orígenes[135]. Las primeras ciudades-estado sumerias, por ejemplo, estaban en guerra constantemente. La lucha por la estabilidad de las economías de mercado urbanas era una cuestión de supervivencia recurrente. Los ejércitos y la guerra eran necesidades esenciales, especialmente dado el carácter expansionista inherente a la dinámica urbana. Uruk, la ciudad más grande de la Mesopotamia de la época (c. 2700 a.C.) se jactaba de una doble muralla de 10 kilómetros de largo, fortificada con 900 torres. Desde este periodo tan lejano hasta la Edad Media, prácticamente todas las ciudades eran guarniciones fortificadas. Julio César utilizó la palabra oppidum (guarnición) para referirse a todas las ciudades de la Galia.

Los primeros centros urbanos también mostraban consistentemente una fuerte orientación ceremonial. El alejamiento de la espiritualidad inherente basada en la tierra para pasar a enfatizar espacios sagrados o sobrenaturales adquiere una deformación incluso mayor con grandiosos templos y tumbas urbanos literalmente imponentes. La elevación de los dioses de una sociedad se correspondía con las crecientes complejidad y estratificación de su estructura social. La monumentalidad religiosa, por cierto, no era solo una táctica que inducía a la obediencia de los que ostentaban la autoridad, sino que también era un vehículo para extender la domesticación[136].

Pero la verdadera escalada hacia la dominación no empezó solo con la intensificación de la agricultura —y la aparición de sistemas de

escritura, como Childe, Levi-Strauss y otros han constatado— sino también con la metalurgia. El exitoso periodo neolítico inicial de la civilización, la Edad del Bronce y aún más la Edad del Hierro convirtieron la urbanización en el centro de todo. Según Toynbee: "Si el aumento en la dimensión de las ciudades en el curso de la historia se presenta visualmente bajo la forma de una curva, se verá que esta tiene la misma configuración que la que representa el aumento de la potencia tecnológica"[137]. Y con el carácter cada vez más urbanizado de la vida social, la ciudad se puede considerar como un contenedor. Las ciudades, igual que las fábricas ya presentes, dependen de la contención. Las ciudades y las fábricas no son, en principio, escogidas libremente por la gente dentro de ellas; es la dominación lo que la mantiene allí. Aristófanes lo explicó muy bien en su obra del 414 a.C., Los pájaros: "Una ciudad tiene que crecer para alojar a todos los pájaros; entonces tienes que encerrar el aire, el cielo y la tierra, rodeándola de murallas, como Babilonia".

Los estados tal como los conocemos ya existían en este periodo, y ciudades poderosas se erigieron como capitales, la sede del poder del Estado. Desde estos centros urbanos siempre ha fluido la dominación política. En este contexto, los campesinos dejaban atrás una servidumbre conocida y odiada para encontrarse con nuevas formas, inicialmente camufladas, de cautiverio y sufrimiento. La ciudad, que ya albergaba el poder local y la guerra, era una incubadora de enfermedades infecciosas, incluida la peste, y, por supuesto, ampliaba enormemente el impacto de incendios, terremotos y otras amenazas.

Durante miles de generaciones los humanos se habían levantado al romper el alba y se habían ido a dormir después de ponerse el sol, disfrutando del esplendor de los amaneceres, los atardeceres y los cielos llenos de estrellas. Hace medio milenio, los timbres, campanas y relojes de la ciudad anunciaron una vida cotidiana que iba a ser cada vez más ordenada y regulada: el reino de la puntualidad y la precisión urbanas. Con la modernidad, el tiempo para vivir la vida desaparece; el tiempo se convierte en un recurso, en un objeto material. El tiempo materializado y medido aísla al individuo dentro del campo de fuerza de la división cada vez más profunda y la separación, disminuyendo constantemente su

integridad. A medida que crece la urbanización, mengua el contacto con la tierra y, tal como retrató Hogarth[138] en sus imágenes del Londres de mitad del siglo XVIII, el contacto físico entre la gente se reduce dramáticamente. En esta época, Nicolas Chamfort declaró: "París es una ciudad de alegrías y placeres donde cuatro quintas partes de sus habitantes se mueren de pena"[139]. En su Emilio (1762), Rousseau puso un toque más personal: "Adiós, París: buscamos el amor, la felicidad, la inocencia; jamás estaremos lo bastante lejos de ti"[140]. El peso agobiante de la existencia urbana impregnó incluso los fenómenos políticos más vitalmente transformadores, incluida la Revolución francesa. Las multitudes del París revolucionario a menudo parecían extrañamente apáticas, dando pie a que Richard Sennett detectara la aparición de las primeras señales modernas de la pasividad urbana[141].

En el siglo siguiente, Engels, en un estilo totalmente opuesto, declaró que es en la ciudad donde el proletariado logra su "forma más clásica de perfección"[142]. Pero Tocqueville ya había visto que cada individuo de la ciudad se sentía "ajeno al destino de los otros"[143]. Más tarde, en el mismo siglo XIX, Durkheim se dio cuenta de que con la urbanización moderna aumentaban los índices de suicidio y demencia. De hecho, se generan sensación de dependencia, soledad, y trastornos emocionales de todo tipo, dando pie a que Benjamin percibiera que "la multitud de la gran ciudad despertaba miedo, repugnancia, terror en los primeros que la miraron de frente"[144]. Los desarrollos tecnológicos en las zonas de aguas residuales y otros retos sanitarios, además de ser imprescindibles en las metrópolis emergentes, facilitaron el camino a la urbanización y a su crecimiento posterior. La vida en las ciudades solo es posible con una continua asistencia tecnológica de este tipo.

Hacia el año 1900, Georg Simmel entendió que la vida en las ciudades no solo provoca soledad, sino también inhibición o apatía emocional que la agrava más. Con una analogía muy cercana a los efectos de la vida industrial en general, Simmel vio que "la complejidad y magnitud de la existencia metropolitana imponían puntualidad, cálculo y exactitud sobre la vida de los ciudadanos"[145]. El sopor urbano y la impotencia que expresa T. S. Eliot[146] en sus primeras poesías, por ejemplo, ayuda a completar este retrato de

una vida llena de limitaciones.

El término “suburbio” ya empezó a ser utilizado por Shakespeare y Milton[147] en un sentido muy cercano al moderno, pero no fue hasta la embestida de la industrialización que el fenómeno suburbano emergió de verdad. Así pues, el desarrollo residencial apareció en la periferia de las ciudades norteamericanas más grandes entre 1815 y 1860. Marx se refirió al capitalismo como “la urbanización del campo”[148]; la suburbanización, tal como la interpretamos hoy en día, no llegó a su punto realmente álgido hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Las técnicas refinadas de producción en serie crearon una resignación física que se adaptaba a la resignación social y la magnificaba[149]. El suburbio, superficial y homogeneizado, invernadero del consumismo vallado con centros comerciales y autovías, es el resultado más degradado de la ciudad. Como tal, las diferencias entre lo urbano y lo suburbano no deberían exagerarse ni considerarse cualitativas. La renuncia, facilitada por toda una serie de dispositivos tecnológicos —iPods, teléfonos móviles, etc.—, está ahora a la orden del día, un fenómeno muy revelador[150].

Civilización, como deja bien claro el significado latín original de la palabra, es lo que pasa en las ciudades[151]. Hoy en día, más de la mitad de la población mundial vive en ciudades, no lugares mcdonalizados como Kuala Lumpur y Singapur, que han dado la espalda con determinación a su propio rico entorno. El imperativo urbanizador es una característica de la civilización que continúa.

Para algunos, la zona de influencia urbana todavía proporciona cierta fascinación perversa, y es que, de todos modos, se ha vuelto muy difícil escaparse de ella. Todavía hay una chispa de esperanza para la comunidad, o al menos para la divergencia, dentro de la metrópolis. Y algunos de nosotros permanecemos tan solo para no perder el contacto con lo que nos sentimos en la obligación de entender, para así poder ponerle fin. Es cierto que hay quien lucha para humanizar la ciudad, para desarrollar jardines y otros servicios y comodidades, pero las ciudades continúan siendo lo que siempre han sido. La mayoría de sus habitantes se limitan a aceptar la realidad urbana e intentan adaptarse con la misma pasividad que muestran hacia el mundo tecnológico que los rodea.

Los hay que siempre están intentando reformar lo irreformable: "Busquemos una nueva modernidad", "miremos a la tecnología desde una nueva perspectiva", etc. Julia Kristeva reclama "un nuevo tipo de cosmopolitismo…"[152]. Este tipo de orientaciones ponen en evidencia, entre otras cosas, el convencimiento de que todo lo que está ampliamente considerado como esencial para la vida social siempre estará con nosotros. Max Weber sentenció que la modernidad y la racionalidad burocrática eran "a prueba de fugas", a la vez que Toynbee vio la Ecumenópolis, que es como denominó a la etapa de gigantismo posterior a la etapa de las megalópolis, como "inevitable"[153]. Ellul se refirió a la urbanización como "aquello que solo puede ser aceptado"[154].

De todos modos, dada la realidad urbana de hoy, y cómo y por qué las ciudades empezaron a aparecer y todavía continúan existiendo, lo que James Baldwin dijo refiriéndose al gueto se puede aplicar perfectamente a la ciudad: "Solo se puede mejorar de un modo: suprimiéndolo"[155]. Hay, por cierto, un amplio consenso entre los teóricos urbanos, en que "las ciudades están experimentando un nuevo proceso de división y polarización"[156]. Que sea imprescindible urbanizar a los pobres y a los indígenas es una más de las características principales de la ideología colonialista-imperialista.

El monumentalismo original todavía está presente y enfatizado en la ciudad de hoy, con el equivalente empequeñecimiento e incapacitación del individuo. La dimensión humana se ve anulada por los rascacielos, se agudiza la privación sensorial y los ciudadanos se ven atacados por la monotonía, el ruido y otros contaminantes. El mundo del ciberespacio es, en sí mismo, un entorno urbano que acelera el declive radical de la presencia física y las relaciones. El espacio urbano es el eterno símbolo de la derrota de la naturaleza y la muerte de la comunidad, que avanza continuamente, tanto vertical como horizontalmente. Lo que John Habberton escribió en 1889 es ahora más válido que nunca: "Una gran ciudad es una gran úlcera, una úlcera que nunca se puede curar"[157]. O tal como respondió Kai N. Lee cuando le preguntaron si era realmente imaginable una transición hacia ciudades sostenibles: "La respuesta es no"[158].

Copán, Palenque y Tikal eran ciudades prósperas de la civilización maya que fueron abandonadas cuando estaban en su punto más álgido, entre el 600 y el 900 d.C. Junto con otros ejemplos similares en varias culturas, el destino de estas ciudades nos muestra un camino hacia adelante. En los últimos años, la literatura urbanística se ha ido volviendo cada vez más oscura y distópica, a medida que las sombras del terrorismo y del colapso se proyectan sobre los productos más insostenibles de la civilización: las ciudades del mundo. Si nos distanciamos de la servidumbre perpetua y la enfermedad crónica de la existencia urbana, quizás encontraremos inspiración en lugares tales como los asentamientos indígenas que había en el que ahora se denomina río Los Ángeles. Lugares donde la esfera de la vida esté arraigada en la subsistencia en armonía con la tierra como humanos plenamente capacitados.

Capítulo 6

Actualización del futuro primitivo

En los últimos años se han hecho algunos hallazgos muy excepcionales en lo que respecta a las capacidades de los primeros humanos. Estos descubrimientos han reforzado, e incluso agudizado considerablemente, algunos aspectos del cambio general de paradigma que está teniendo lugar en las últimas décadas. El trabajo de Thomas Wynn y otros ha evidenciado que, hace alrededor de un millón de años, los Homo tenían una inteligencia igual a la nuestra. La antropología más ortodoxa ahora también ve a los humanos del Paleolítico como esencialmente pacíficos, igualitarios y sanos, con tiempo de ocio e igualdad de género considerables.

El material más reciente tiene que ver con los logros intelectuales y tiene implicaciones radicales similares a las de los logros en los otros aspectos de la vida precivilizada.

A finales de agosto de 1999, antropólogos de las universidades de Minnesota y Harvard divulgaron que hace cerca de 1,9 millones de años empezó una disminución del diferencial del tamaño entre hombres y mujeres. El factor clave no fue el uso del fuego en sí mismo, que empezó entonces, sino el hecho de cocer tubérculos. La cocción redujo la necesidad de dientes más grandes, que eran predominantes en los machos y los sexos empezaron a igualarse en tamaño. El hecho de cocinar, hace tanto tiempo, es un dato a tener muy en cuenta en lo que a las capacidades de los primeros Homo se refiere. Uno de los próximos números de la revista Current Anthropology analizará esta investigación en profundidad[159].

M. J. Morwood y otros, en la edición del 12 de marzo de 1998 de la revista Nature, mostraron indicios de que los humanos utilizaban naves en alta mar hace 800.000 años en el Pacífico occidental[160]. Previamente, los indicios más antiguos de navegación en alta mar eran de hace solo unos 50.000 años. Esta enorme corrección del tiempo que los humanos llevan siendo capaces de construir naves y hacerlas navegar miles de kilómetros océano adentro hace necesaria, según los autores, una completa revaluación de la

capacidad cognitiva de los primeros humanos.

En la misma línea, un cráneo de un millón de años de antigüedad encontrado en Eritrea muestra rasgos de Homo sapiens, situando este hecho entre 300.000 y 400.000 años más atrás. En septiembre de 1998, la revista Discover denominó a este hallazgo un "gran avance en los orígenes humanos", destacando que, antes de este descubrimiento, los fósiles más antiguos con rasgos de Homo sapiens eran de hace solo entre 700.000 y 600.000 años[161].

El número del 27 de febrero de 1997 de la revista Nature narra el descubrimiento de las armas de caza más viejas del mundo, tres lanzas de madera de hace 400.000 años encontradas en una mina de carbón de Alemania[162]. No está claro si esto niega el punto de vista predominante de que el Homo se dedicó casi exclusivamente a la caza o la recolección hasta hace unos 100.000 años, pero el hallazgo muestra claramente un alto grado de inteligencia. Estas lanzas de unos dos metros de longitud "requerían de una esmerada planificación", utilizando las partes más duras de las ramas de abetos jóvenes y cortando el asta de forma que la parte más pesada y gruesa estuviera a un tercio de la distancia hasta la punta para conseguir un balance óptimo.

Lo que estos informes dejan claro es que los humanos cocinaban, viajaban por el mar y construían herramientas con destreza en unas épocas generalmente mucho más lejanas de lo que previamente se había sospechado, y claramente muy anteriores a la existencia de cualquier cultura simbólica conocida.

Estamos entrenados para equiparar la inteligencia con la cultura simbólica, a pesar de que esta suposición queda en entredicho con la crónica de la existencia humana. Del mismo modo, tenemos tendencia a medir la inteligencia en términos de división del trabajo y domesticación, que son precisamente los puntos de referencia de la alienación elemental. Estamos descubriendo un poco más sobre una inteligencia que sabemos que convivía con la naturaleza en vez de dominarla, y que vivía sin jerarquía ni violencia organizada. (La caza de cabezas, el canibalismo, la esclavitud y la guerra no aparecieron hasta el inicio de la agricultura.)

De un modo u otro, parece que los humanos de hace tanto tiempo, y

durante muchos milenios, entendieron cuán bueno era lo que tenían. Sanos y libres, muchos percibieron que la división del trabajo erosiona la integridad y fragmenta el individuo, llevando a la estratificación social, el desequilibrio y el conflicto. Se resistieron durante más de uno o dos millones de años y no sucumbieron a la civilización hasta muy recientemente, junto con su cultura simbólica como consuelo.

Capítulo 7

Más allá del pensamiento simbólico

Entrevista de Kevin Tucker[163]

Probablemente ningún otro anarquista ha mostrado tanto interés por el concepto del pensamiento simbólico como John Zerzan. En las últimas décadas, John ha dedicado su trabajo al análisis exhaustivo de toda la civilización, desde el pensamiento simbólico hasta la miseria cotidiana de nuestro modo de vida, pasando por los fracasos de la izquierda. Sus ensayos sobre los orígenes de la civilización están recogidos en Elements of Refusal [Motivos para el rechazo], Future Primitive [Futuro primitivo] y más recientemente en Running on Emptiness: The Pathology of Civilization [Funcionando con nada: la patología de la civilización]. Editó Against Civilization [Contra la civilización] y es coeditor de Questioning Technology [Cuestionando la tecnología].

Kevin Tucker: ¿cómo diferenciarías la cultura simbólica del pensamiento simbólico y qué relación tienen con la civilización?

John Zerzan: lo que vino después de que la especie empezara a simbolizar constituyó la cultura simbólica.

Este código de valores ha acabado definiendo lo que es pensar, y el aspecto sensorial de la experiencia ha cedido el paso, en gran medida, a la experiencia simbólica; o sea, que la experiencia directa se reduce prácticamente a cero. Este sistema cultural limitado y diseñado está directamente relacionado con la civilización, que es el producto del control continuado, es decir, de la domesticación.

La cultura simbólica expresada, por ejemplo, a través del arte y la religión, implica una re-presentación de la realidad como sustituto de la experiencia directa. Emergen a medida que las sociedades empiezan a desarrollar desigualdades que encuentran su expresión en la especialización de tareas y en el marco de una autoridad

separada.

Lo simbólico podría verse esencialmente como una tecnología, por el hecho de que trabaja sobre la realidad como fuerza de dominación. Horkheimer y Adorno plantean una perspectiva similar con su “razón instrumental”, en el sentido en que la civilización somete y deforma la propia racionalidad según los patrones de la lógica del control.

Freud se dio cuenta de que la civilización es aquella condición necesaria para que triunfen el trabajo y la cultura; dicho de otro modo, la renuncia forzada a la libertad instintiva y al Eros. Entendido de este modo, se hace más sencillo captar la íntima conexión entre la cultura simbólica y la civilización.

¿Hasta cuánto tiempo atrás tendríamos que mirar al reflexionar sobre la civilización y por qué? ¿Qué sentido tiene rastrear tan lejos?

No creo que sea posible sondear las profundidades u orígenes de la civilización sin un examen crítico de la división del trabajo o especialización. El comienzo de las desigualdades humanas lo localizamos en el poder efectivo de los especialistas —siendo el chamán, probablemente, el primer caso a tener en cuenta—. Resulta evidente que, a menudo, instituciones tan básicas como esta se han pasado por alto. ¿Cómo podría ser posible la vida moderna si no existiera la división del trabajo? Pero, en el fondo, ¡esto es exactamente lo que estamos cuestionando! Ahora se ve cómo la modernidad es cada vez más insostenible y nos vemos obligados a preguntarnos sobre las raíces de la situación crítica en que se encuentra la sociedad “avanzada”. ¿Qué es lo que propulsa esta trayectoria?

Incluso en los tiempos más remotos, la división del trabajo lleva a la producción en serie, y esto requiere coordinación y justificación. De aquí surgen líderes, jefes y sacerdotes. El trabajo preliminar de la domesticación, que es la base definitoria de la civilización, lo encontramos en el desarrollo de la especialización, que inicialmente era gradual y desapercibido, y más tarde se aceleró.

El siguiente paso del control/contención es la propiedad privada, pero seguramente es el deseo de dominar animales y plantas (domesticación) lo que da lugar a la civilización rápidamente, en términos relativos. Y las élites emergentes engendradas a partir del incremento de la división del trabajo fueron un trampolín para el giro definitivo que representa esta domesticación.

Para ti, ¿qué peso tienen los estudios e investigaciones científicas basadas en la antropología y la arqueología si los comparamos con todo lo que ahora sabemos, tanto sobre nosotros mismos como sobre las tribus y bandas que todavía quedan como residuos de varios niveles de la existencia de la civilización?

Estoy de acuerdo con aquellos que dicen que analizar nuestras propias vidas es más adecuado, más contundente, que tener en consideración la literatura antropológica y arqueológica. Pero creo que también es válido tener en cuenta los testimonios del pasado que nos muestran un verdadero estado de "anarquía natural" mantenido durante tanto tiempo. Este cuadro es para mí una fuente de inspiración, darnos cuenta de que todavía perduran maneras de vida no jerárquicas que conformaron la única adaptación sostenible y exitosa al mundo que nuestra especie ha conocido. Nuestra visión, nuestra reflexión crítica sobre la civilización no depende de este cuadro o crónica, pero puede sacarle un buen provecho.

La mayoría de nosotros estamos considerablemente más distantes de la existencia domesticada que cualquier pueblo indígena superviviente. Por eso es importante que ecoanarquistas como yo mismo aprendamos de ellos y les apoyemos en sus luchas.

¿Cómo podemos saber cuándo tomó forma algo como el lenguaje? ¿Piensas que el lenguaje y el arte nos llevaron directamente hacia la agricultura o hay algún punto de enlace intermedio en el cual todavía estamos inmersos en el "estado salvaje"?

Nadie sabe cuándo se originó el lenguaje. (El lenguaje hablado, está claro; podemos datar el lenguaje escrito gracias a evidencias materiales.) Yo diría que este es uno de los misterios más interesantes de todos. Realmente todo lo que hay son tan solo especulaciones de unos que dicen que su origen es relativamente reciente (por ejemplo, durante el Paleolítico Superior, junto con las primeras pinturas rupestres de hace unos 35.000 años) y de otros que dan por sentado que el habla humana empezó más bien alrededor de un millón de años atrás.

Si el lenguaje y el arte aparecen más o menos a la vez hace relativamente poco, prácticamente en los albores de la agricultura, entonces se insinúa una fuerte conexión con la domesticación. Y, obviamente, si el intervalo de tiempo entre sus orígenes fuera muy largo, entonces solo el arte parecería estar relacionado con la domesticación.

Pero a mí me parece muy probable que haya una conexión, al menos en cuanto al arte y la agricultura se refiere. En el fondo, tienen una relación muy cercana en el tiempo.

Si el habla fuera muy antigua —y puede que nunca lo sepamos— entonces quizás el "punto intermedio de enlace" sería el periodo posterior al habla, pero anterior al arte. Aquel largo periodo en que la división del trabajo no avanzaba y la cultura simbólica tal como la conocemos no existía.

¿Cómo ves el futuro de la civilización y adónde nos puede llevar una reflexión crítica sobre pensamiento simbólico?

La civilización tecnológica se está dando cuenta de la anulación del mundo natural y de las siempre nuevas dimensiones de la desafección individual y social. Está consumiendo, empobreciendo y destruyendo a su planeta anfitrión, como todo el mundo puede ver. No tiene futuro.

Una reflexión crítica sobre el pensamiento simbólico revela cómo se originó este virus maligno y, por lo tanto, nos muestra qué es lo que probablemente tendremos que hacer para evitar reproducir de

nuevo la civilización una vez haya caído.

¿Crees que podría haber un giro consciente en contra del simbolismo y/o la civilización? ¿O crees que la totalidad de la civilización ha creado unas relaciones de dependencia a las que la gente domesticada se agarrará con fuerza? ¿Ves la anarquía como un producto de la gente domesticada o de quienes se han vuelto en contra de su domesticación rebelándose contra los agentes de la civilización?

Se tiene que producir un giro consciente en contra del simbolismo y la civilización, y soy de la opinión de que ya ha empezado. De hecho, siempre ha existido una antipatía hacia estas dimensiones, en todo momento, y ahora está creciendo a medida que se agudiza la crisis generalizada.

Una “relación de dependencia” consigue que estemos, en mi opinión, lo que podría sencillamente denominarse “retenidos como rehenes”. Todos tendremos que desaprender la domesticación, y la ruptura radical con la domesticación de la sociedad yo diría que tendrá lugar, muy probablemente, cuando quede bien claro que la civilización es más una carga que un valor. Cuando, por ejemplo, el empobrecimiento personal y la devastación ecológica alcancen un cierto nivel y a la vez se pueda ver una alternativa viable que sea más agradable, segura y razonable.

Segunda parte

La crisis de la civilización

Capítulo 8

El crepúsculo de las máquinas

Ya hace bastante tiempo, W. H. Auden lo resumió así: “La situación de nuestro tiempo nos rodea como un crimen misterioso”[164]. Más recientemente, la crisis está manifestándose y haciéndose cada vez más profunda en todas las esferas. Las condiciones empeoran rápidamente y ninguna de las viejas respuestas se sostiene. Una amiga y vecina mía hablaba con esta elocuencia y entendimiento: “Al tratar con los otros”, aconsejaba, “tenemos que recordar que todos tenemos de algún modo el corazón roto”.

¿Es posible que realmente todavía haya muchos que no sepan cuál es la dirección que están tomando el sistema mundial y esta sociedad en particular? El calentamiento global, una de las consecuencias de la civilización industrializada, acabará con la biosfera mucho antes de que se termine este siglo. Se extinguen especies por todo el planeta a un ritmo acelerado, las zonas muertas de los océanos se están expandiendo, la tierra y el aire están cada vez más contaminados, los bosques tropicales sacrificados y toda la retahíla de desastres naturales.

Se administran antidepresivos a niñas y niños de edades tan prematuras como dos años, mientras los desórdenes emocionales entre la juventud se han más que duplicado en los últimos 20 años. El índice de suicidio adolescente se ha triplicado desde los años setenta. Un estudio reciente muestra que casi un tercio de los estudiantes de instituto americanos abusan de la bebida al menos una vez al mes; los investigadores han llegado a la conclusión de que “el consumo de alcohol entre menores ha llegado a proporciones epidémicas en los Estados Unidos”.

Mientras tanto, casi todo el mundo necesita algún tipo de fármaco para enfrentarse a la vida diaria, con un trasfondo de arrebatos homicidas en hogares, escuelas y lugares de trabajo. Una de las últimas patologías en desarrollo —entre otras muchas— es la de padres que asesinan a sus hijos. Todo un abanico de fenómenos traumáticos y horripilantes emana del seno de la sociedad en desintegración. Habitamos en un paisaje de frialdad, dolor, estrés,

aburrimiento y angustia en el que nuestra “naturaleza humana” se degrada continuamente del mismo modo que lo que queda del mundo natural.

Supuestamente el volumen del conocimiento humano se duplica cada cinco años, pero en este mundo cada vez más tecnológico y homogéneo la realidad siempre cruda se mantiene básicamente imperturbable, hasta ahora. En su novela de 1998, Las partículas elementales[165] (best seller en Francia), Michel Houellebecq retrata una modernidad triste y desilusionada en la que se considera la clonación como una liberación. La civilización ha demostrado ser un fracaso y la humanidad acaba destruyéndose a sí misma al rendirse totalmente a la dominación. Todo en perfecta armonía con el imperante zeitgeist[166] posmoderno, cínico y totalmente derrotado.

La cultura simbólica ha atrofiado nuestros sentidos, ha reprimido la experiencia directa y nos ha llevado, tal como predijo Freud, a un estado de “desgracia interior permanente”[167]. Nos encontramos degradados y empobrecidos hasta el punto de que nos vemos forzados a preguntarnos por qué la actividad humana se ha vuelto tan hostil con la humanidad —por no mencionar su animadversión hacia otras formas de vida de este planeta—.

Solo viendo sus títulos, libros recientes como All Connected Now: Life in the First Global Civilization [Todos ahora conectados. La vida en la primera civilización global] y Qué será. Cómo cambiará nuestras vidas el nuevo mundo de la informática expresan la resignación a una situación cada vez más estandarizada y con más carencias. Trabajos como estos expresan el agotamiento creativo y la bancarrota moral de una época en que la deshumanización masiva y la destrucción desenfrenada de la naturaleza compiten por la consumación de sus proyectos interrelacionados.

Los años 1997-1998 vieron humo durante varios meses por todo el sudeste asiático mientras ardían cuatro millones de hectáreas de bosque. Cuatro años más tarde, centenares de fuegos arrasaron el este de Australia durante muchas semanas, provocados por adolescentes aburridos. En los Estados Unidos, los niveles de polución de las aguas freáticas y de la tierra han subido sensiblemente por las concentraciones de antidepresivos en la orina

humana. La alienación de la sociedad y la aniquilación de comunidades animales y vegetales se unen en una escalofriante danza de violencia contra la salud y la vida.

La cosificación de la existencia inutiliza cualquier cosa o persona que la cuestione. ¿Cómo se explica si no el talante sorprendentemente acomodaticio del posmodernismo, alérgico a cualquier cuestionamiento de los fundamentos de la malignidad tecnocapitalista reinante? Aun así, está surgiendo un cuestionamiento, y está tomando forma rápidamente como profundo ímpetu de un movimiento social renovado.

A medida que las constantes vitales del mundo natural empeoran en todos los ámbitos, los mejores pensadores tendrían que estar prestando mucha atención y buscando soluciones. En lugar de esto, muchos han encontrado infinidad de maneras de reflexionar sobre la dicotomía paralizante de la civilización contra la naturaleza, incapaces de llegar a una conclusión que cada vez es más inevitable. En el siglo pasado, algunos visionarios ya empezaron a plantear dudas. Horkheimer se dio cuenta de que la dominación de la naturaleza y de los humanos, y la razón instrumental que hay detrás de esta dominación, surgen de las "capas más profundas de la civilización"[168]. Bataille comprendió que "el mismo movimiento por el cual el hombre reniega de la Madre Tierra que le engendró abre el camino del sometimiento"[169].

Después de unos 30 años sin movimientos sociales, ahora estamos viendo su renacimiento. Consciente de la creciente crisis de todos los ámbitos y motivado por ella, indagando más a fondo que el movimiento de los años sesenta para entenderla y reflexionar críticamente, el nuevo movimiento es "anarquista", a falta de un término más adecuado. Desde los muchos días de militancia en contra de la Organización Mundial del Comercio por las calles de Seattle en noviembre de 1999, la orientación del movimiento antiglobalización se ha hecho gradualmente más evidente. "El anarquismo es la postura dominante dentro del movimiento", fue el juicio de Barbara Epstein en un artículo del otoño de 2001[170]. En enero de 2002, Esther Kaplan observó que "a medida que han ido pasando los meses desde Seattle, más y más activistas, sin hacer mucho ruido, se han ido identificando explícitamente como

anarquistas, y los colectivos de orientación anarquista se están propagando… El radicalismo anarquista se está convirtiendo rápidamente en el centro del movimiento"[171]. David Graeber fue todavía más concreto: "El anarquismo es el corazón del movimiento, su alma; la fuente de buena parte de lo que tiene de nuevo y esperanzador"[172].

Henry Kissinger se refirió a las protestas antiglobalización de 1999 y 2000 como las "primeras señales de alerta" del "peso político potencial" que tiene, tanto en los países industrializados como en el Tercer Mundo, como amenaza al propio sistema global[173]. Un informe de la CIA, que se hizo público la primavera de 2000, "Global Trends 2015", predecía que en el nuevo milenio el obstáculo más grande para la globalización sería una probable unión del movimiento de protesta del "Primer Mundo" con las luchas de los pueblos indígenas para mantener su integridad ante el capital usurpador y la tecnología[174].

Todo esto plantea una pregunta muy importante sobre este movimiento y su amenazante conexión con los siglos de luchas contra el imperio en el mundo todavía no industrializado. Si cada vez tiene una orientación más anarquista, la pregunta es, pues, ¿en qué consiste este anarquismo?

Creo que está perfectamente claro que se está convirtiendo en algo que no es parte de la izquierda. Hasta ahora, todos los movimientos anticapitalistas modernos tenían en su núcleo la aceptación de la expansión de los medios de producción y el desarrollo continuo de la tecnología. Ahora hay un rechazo explícito de esta orientación productivista, un rechazo en auge en el nuevo movimiento anarquista.

Esta tendencia anarco-primitivista (o simplemente primitivista) tiene presente que para entender las nefastas realidades actuales es imprescindible analizar con más profundidad las instituciones que en el pasado se habían considerado universalmente indiscutibles. A pesar de la prohibición posmoderna de investigar los orígenes de estas instituciones, la nueva perspectiva incluso se plantea si la división del trabajo y la domesticación podrían ser las causas principales de nuestra precaria existencia actual. Se acusa a la tecnología, entendida como un sistema de división del trabajo y

especialización cada vez mayor, de ser el motor del auge de la tecnificación del mundo de la vida. La civilización, que aparece cuando la división del trabajo llega al estado de generar domesticación, también se ve ahora como altamente problemática. Si la domesticación de animales y plantas se había dado por sentada, ahora su lógica se pone en el centro de atención. Entender lo que significan la ingeniería genética y la clonación humana, por ejemplo, requiere considerarlas como implícitas en el movimiento básico de dominación de la naturaleza, que es la domesticación. A pesar de que es evidente que esta aproximación crítica genera más preguntas de las que responde, una conciencia anarquista emergente que no tiene como objetivo encontrar respuestas definitivas no puede volver atrás.

Quiero decir que no puede volver atrás hacia la vieja y fracasada izquierda. ¿Quién no sabe a estas alturas que se necesita urgentemente encontrar algo diferente?

Una de las piedras angulares o de las fuentes de inspiración del anarquismo primitivista es el cambio de paradigma en los campos de la antropología y la arqueología en las décadas recientes respecto a la vida social humana durante la "prehistoria". La civilización apareció hace tan solo unos 9.000 años. Su duración se queda pequeña ante los miles de generaciones humanas que habían disfrutado anteriormente de lo que podríamos denominar un estado de anarquía natural. La ortodoxia habitual de la literatura antropológica, incluidos también los libros de texto, retrata la vida en ausencia de civilización como llena de tiempo para el ocio; una manera de vida igualitaria con reparto de la comida, relativa autonomía e igualdad de los sexos y ausencia de violencia organizada.

Los humanos utilizaban el fuego para cocinar vegetales fibrosos hace casi dos millones de años, y navegaban en mar abierto hace al menos 800.000 años. Tenían una inteligencia igual que la nuestra, y disfrutaban, con creces, de la adaptación humana no-destructiva al mundo natural más exitosa que nunca ha existido. Donde en los libros de texto se solía preguntar "¿Por qué tardó tanto tiempo el Homo en adoptar la domesticación y la agricultura?", ahora lo que se pregunta es por qué llegaron a adoptarla.

A medida que los beneficios negativos, e incluso terminales, de la tecnología y la civilización se van haciendo más evidentes que nunca, el giro hacia una política ludita[175] anticivilización cobra cada vez más sentido. No es en absoluto sorprendente detectar la huella de su influencia en variadas situaciones, como por ejemplo las protestas masivas en contra del G-8 en Génova en julio de 2001. Tomaron parte unas 300.000 personas y se ocasionaron desperfectos por un valor de 50 millones de dólares. El ministro italiano del Interior culpó al "bloque negro" anarquista, y en particular a su supuesta perspectiva primitivista, del elevado grado de activismo.

¿Cuánto tiempo tenemos para llevar a cabo lo que sea necesario para salvar la biosfera y nuestra propia esencia humana? Los viejos planteamientos no son nada más que un montón de esfuerzos desacreditados para hacer que funcione este mundo, que es una red de producción y desafección totalmente masificada. El anarquismo primitivista o ecoanarquismo prefiere la perspectiva de una comunidad cara a cara radicalmente descentralizada, basada en lo que la naturaleza puede dar y no en lo que puede acabar convirtiéndose la completa dominación de la naturaleza. Nuestra visión se opone directamente, por razones más que obvias, a la trayectoria dominante de la tecnología y el capital.

La izquierda ha fracasado monumentalmente, tanto respecto al individuo como a la naturaleza. Mientras, el distanciamiento entre la izquierda y el nuevo movimiento anarquista es cada vez mayor. Pierre Bourdieu y Richard Rorty, por ejemplo, anhelan absurdamente que se renueve la conexión entre intelectuales y sindicatos, como si esta quimera pudiera de alguna manera cambiar alguna esencia. El libro Facticidad y validez[176] de Jürgen Habermas es una apología de cómo son las cosas, ciega ante la auténtica colonización de la vida moderna, e incluso menos crítica y más positiva que en sus trabajos anteriores. Hardt y Negri hablan de manera más bien directa en defensa de la elección involucrada: "Seríamos anarquistas si no habláramos […] desde el punto de vista de una materialidad constituida en las tramas de la cooperación productiva, en otras palabras, desde la perspectiva de una humanidad que se construye productivamente […] No, no somos anarquistas, sino comunistas"[177]. En el sentido opuesto, y aclarando

mejor la cuestión, Jesús Sepúlveda observaba al comentar su ensayo El jardín de las peculiaridades[178] que “el anarquismo y los movimientos indígenas luchan contra el orden civilizado y sus prácticas de estandarización”.

No todos los anarquistas subscriben la creciente desconfianza hacia la tecnología y la civilización. Noam Chomsky y Murray Bookchin, por ejemplo, insisten en la clásica aceptación del desarrollo progresivo. El corazón marxista del anarcosindicalismo es un ejemplo de esta aceptación y se va difuminando junto con sus parientes izquierdistas.

No obstante, Marx, que tanto sabía sobre el impacto del proceso productivo y su trayectoria destructiva en forma de división del trabajo, creía (o quería creer) que la dinámica tecnológica debilitaría al capitalismo. Pero no “todo lo sólido se desvanece en el aire”[179]; más bien acaba volviendo a ser lo mismo que siempre ha sido. Esto es válido tanto para la civilización como para el capitalismo.

Y la civilización tiene ahora la forma que la tecnología le da, inseparable del resto del orden social —el escenario mundial del capital—, materializando y expresando sus valores más profundos. “Ya solo nos quedan condiciones genuinamente tecnológicas”[180], fue la conclusión de Heidegger; una formulación que por sí sola es suficiente para desenmascarar el mito de la “neutralidad” tecnológica.

Desde sus orígenes con la división del trabajo hasta la actualidad, la tecnología ha sido siempre algo asumido y no se ha puesto en el punto de mira. En el momento en que la tecnificación generalizada define el mundo y es el aspecto más dominante de la vida moderna es cuando se levanta el velo. La colonización invasiva de la vida cotidiana y el desplazamiento sistemático del medio físico que lleva a cabo la tecnología ya no se pueden continuar ignorando ni ocultando. Miles de preguntas piden respuesta.

La salud es precisamente una de ellas, a medida que somos testigos de la reaparición y multiplicación de enfermedades, que son cada vez más resistentes a la medicina industrial que reivindica estar erradicándolas. Los antidepresivos enmascaran algunos de los

síntomas de los crecientes niveles de pena, depresión, angustia y desesperación, mientras se supone que tenemos que permanecer en la oscuridad ante la riqueza multisensorial, la diversidad y la inmediatez que la tecnología arranca de nuestras vidas. El ciberespacio promete conectividad, fortalecimiento y diversidad a gente que nunca ha estado tan aislada, desvalida ni estandarizada. En cada nuevo estudio se confirma que incluso unas pocas horas de uso de Internet producen precisamente estos últimos efectos. La tecnología también ha servido para expandir el puesto de trabajo mediante muchos aparatos, especialmente teléfonos móviles, buscapersonas y correo electrónico, que tienen atadas y controladas a millones de personas sin importar la hora ni el lugar.

¿Cuál es el ethos cultural que ha debilitado la crítica y la resistencia y, de hecho, ha legitimado lo ilegítimo? Ningún otro que el del posmodernismo, que finalmente ha alcanzado el punto más bajo de su insolvencia moral e intelectual.

Seyla Benhabib aporta una versión contundente del pensamiento posmoderno en tres tesis: "La muerte del hombre, entendida como muerte del sujeto autónomo y autorreflexivo, capaz de actuar por principios; la muerte de la historia, entendida como la ruptura del interés por el conocimiento de la historia por parte de los grupos en lucha por construir las narraciones de su pasado; la muerte de la metafísica, entendida como la imposibilidad de criticar o legitimar instituciones, prácticas y tradiciones si no es mediante el recurso inmanente de la autolegitimación de 'narrativas menores'"[181]. Marshall Berman sintetiza el posmodernismo como "una filosofía de desesperanza enmascarada como intelectualidad radical chic… la contraparte ideológica del colapso civilizador que ocurre a nuestro alrededor"[182].

Los posmodernistas son abanderados de la diversidad, la diferencia y la heterogeneidad; han escogido ver la realidad como una cosa fluida e indeterminada. El verdadero paralelismo de esta actitud lo encontramos en la propagación de productos de corta vida útil, que circulan sin sentido en un consumismo de moda, globalizado y de comida basura. El posmodernismo insiste en la superficialidad, y se esfuerza en desacreditar cualquier noción de autenticidad. No se aceptan significados profundos; se desprecia cualquier valor

universal en favor de una supuesta particularidad. Por otro lado, el significado de una tecnología universal y homogeneizadora no solo no se cuestiona, sino que, además, se acepta con los brazos abiertos. A los posmodernistas nunca les pasa por la cabeza plantearse la conexión entre el imperialismo de la tecnología y la pérdida de significado en la sociedad.

Nacido de la derrota de los movimientos de los años sesenta y cada vez más vergonzosamente empobrecido durante las décadas de derrota y reacción posteriores, el posmodernismo es el nombre de la postración ante los monstruosos hechos. Orgullosa de aceptar el presente de tecnonaturaleza y tecnocultura, Donna Haraway personifica la claudicación posmoderna. La tecnología, según parece, siempre ha existido; no hay ninguna manera de situarse fuera de su cultura; lo "natural" no es más que la naturalización generalizada de la cultura. En resumen, no hay ninguna "naturaleza" para defender, "todos somos cíborgs"[183]. Esta postura es obviamente beneficiosa en la guerra contra la naturaleza; más específicamente para las guerras contra las mujeres, las culturas indígenas, las especies supervivientes, de hecho, en contra de todas las formas de vida no diseñadas artificialmente.

Para Haraway, la prótesis tecnológica "se convierte en una categoría fundamental para el conocimiento de nuestro yo más íntimo"[184] a medida que nos fusionamos con la máquina. "La tecnociencia […] [es] inequívocamente ciencia para nosotros". No es de sorprender que censure a aquellos que se resisten a la ingeniería genética, recordándoles que el mundo es demasiado "sucio e inestable" para hacer veredictos simplistas sobre las prácticas de la tecnociencia. En resumen, oponerse es "censurable" y "estúpido"[185].

Tristemente, son demasiados los que siguen este camino de capitulación ante el viaje mortal que nos ha sido impuesto. Parece increíble que Daniel R. White hable de "una tendencia ecológico-posmoderna que va más allá de la tradicional división opresor-oprimido"[186]. Y todavía va más lejos con sus reflexiones, haciéndose eco de las palabras de Haraway: "Todos nos estamos volviendo cíborgs. ¿Qué tipo de criaturas queremos ser? ¿Realmente queremos ser criaturas? ¿No sería mejor ser máquinas? ¿En qué tipo de

máquina nos podríamos convertir?"[187].

Michel Foucault fue, por supuesto, una figura clave del posmodernismo que ha tenido una influencia nada liberadora. Acabó perdiéndose en el tema del poder, al concluir que el poder está en todas partes y no está en ninguna parte; este argumento facilitó la aparición de la idea posmodernista de que oponerse a la opresión está pasado de moda. Más concretamente, Foucault aseguró que resistirse a la tecnología es inútil y que las relaciones humanas son inevitablemente tecnológicas.

Según Paul Virilio, el periodo posmoderno es la era "de la súbita industrialización del fin, la globalización a gran escala de los estragos causados por el progreso"[188]. Tenemos que dejar atrás la adaptación posmoderna y deshacer este progreso.

La civilización es la base que decide todo lo demás. Tal como resaltó Freud, "existen dificultades inherentes a la naturaleza de la civilización que no retrocederán ante ningún intento de reforma"[189]. "Dificultades" nacidas en el origen de la civilización como resultado de la renuncia forzada al Eros y a la libertad innata; "dificultades" que, como predijo, producirán un estado de neurosis universal.

Freud también se refirió al "sentimiento de culpabilidad engendrado por la civilización […] [que] permanece inconsciente en gran parte o se expresa como un malestar, como un descontento"[190]. La magnitud del delito que implica la civilización explica esta enorme cantidad de culpa acumulada, especialmente cuando es necesario reincidir continuamente en el delito —la represión de la libertad innata— para mantener la coerción y la destructividad que caracterizan a la civilización.

Spengler, Tainter y otros muchos coinciden en que el colapso es inherente a las civilizaciones. Es muy posible que nos estemos acercando al colapso de esta civilización más rápido de lo que somos capaces de percibir, con unos resultados incluso aún más inimaginables. Junto a la rápida degradación del mundo físico, ¿es posible no ver una desintegración del sistema de símbolos de la civilización occidental? Son muchas las formas en que se manifiesta el hundimiento de la credibilidad de la autoridad directa del capital y la tecnología que ahora es más evidente que nunca. Weber, por

ejemplo, identificó la desfiguración o marginación de las sensibilidades éticas cara a cara como la consecuencia más significativa de los procesos modernos de desarrollo.

La lista de crímenes es virtualmente interminable. La pregunta es si se le permitirá a la civilización, una vez haya caído, reciclarse como una nueva variante del crimen original.

El nuevo movimiento responde negativamente. Los primitivistas sacan su fuerza de la comprensión de que, no importa lo precarias que se hayan vuelto nuestras vidas en los últimos 10.000 años, durante la mayor parte de nuestros casi dos millones de años en el planeta la vida humana parece haber sido saludable y auténtica. Nos estamos moviendo, desde esta corriente antiautoritaria, en la dirección del naturalismo primitivo y en contra de una totalidad que se mueve en la dirección exactamente contraria. Como dijo Dario Fo, "Lo mejor que tenemos hoy es esta brisa y sol fantásticos; estos jóvenes que se están organizando por todo el mundo"[191]. Otra voz italiana completa admirablemente esta opinión:

Y así pues, en el fondo, ¿qué es realmente esta globalización de la que tantos hablan? ¿Quizás es el proceso de expansión de los mercados mediante la explotación de los países más pobres y de sus recursos, alejándolos de los países más ricos? ¿Quizás es la estandarización de la cultura y la difusión de un modelo dominante? Entonces, por qué no utilizar el término civilización —que ciertamente suena menos amenazante, pero es perfectamente adecuado— sin la necesidad de un neologismo. Sin lugar a dudas, los medios —y no solo los medios— tienen un especial interés en mezclarlo todo en un difuso caldo antiglobalización. Así pues, aportar claridad, hacer reflexiones profundas y actuar en consecuencia depende de nosotros (Terra Selvaggia[192], julio de 2000).

Es una lucha a todo o nada. La anarquía es solo un nombre para definir a quienes acogen su compromiso de redención e integridad, que intentan enfrentarse al largo camino que tendremos que

recorrer para llegar ahí. Si damos crédito a lo que dicen los antropólogos, hubo un tiempo en que, como humanos, todo lo teníamos bien encarrilado. Ahora averiguaremos si somos capaces de volverlo a encarrilar.

Muy probablemente sea nuestra última oportunidad como especie.

BIBLIOGRAFÍA

Auden

, W. H (1941): The Double Man, Nueva York, Random House [edición en castellano: Carta de año nuevo, Valencia, Pre-Textos, 2006].

Benhabib

, Seyla (1995): “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Judith Butler, Seyla Benhabib, Drucilla Cornell, Nancy Fraser y Linda Nicholson, Feminist Contentions: A Philosophical Exchange, Londres, Routledge.

Berman

, Morris (2000): The Twilight of American Culture, Nueva York, W. W. Norton.

Califano

, Joseph (2002): “Group Calls Underage Drinking an Epidemic”, The Register-Guard, 27 de febrero [disponible en http://news.google.com/newspapers?id=fkxWAAAAIBAJ&sjid=9OsDAAAAIBAJ&pg=1595%2C6916818].

Ellul

, Jacques (1954): La Technique ou l’enjeu du siècle, París, Armand Colin [edición en castellano: La edad de la técnica, Barcelona,

Octaedro, 2003].

Epstein

, Barbara (2001): “Anarchism and the Anti-Globalization Movement”, Monthly Review, vol. 53, n.° 4, septiembre.

Fo

, Dario (2002): “Italy, Mussolini’s Ghost in these Times”, web A-Infos, 3 de marzo [disponible en http://ainfos.ca/02/mar/ainfos00027.html].

Freud

, Sigmund (1927): Die Zukunft einer Illusion, Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag [edición en castellano: El porvenir de una ilusión, Madrid, Taurus, 2012].

— (1930): Das Unbehagen in der Kultur, Viena, Internationaler Psychoanalytischer Verlag [edición en castellano: El malestar en la cultura, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999].

Glendinning

, Chellis (1994): My Name is Chellis and I’m in Recovery from Western Civilization, Boston, Shambhala Publications.

Graeber

, David (2002): “The New Anarchists”, New Left Review, segunda época, n.° 13, enero-febrero [edición en castellano: “Los nuevos anarquistas”, New Left Review, n.° 13, Madrid, Akal, enero-febrero, 2002].

Haraway

, Donna J. (1991): Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature, Londres, Free Association Books, y Nueva York, Routledge [edición en castellano: Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 1995].

— (1997): Modest_Witness@Second_Millennium FemaleMan©_Meets_Oncomouse™ Feminism and Technoscience, Nueva York y Londres, Routledge [edición en castellano: Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoratón® Feminismo y tecnociencia, Barcelona, UOC, 2004).

— (1999): How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve, Nueva York, Routledge.

Heidegger

, Martin (1953): Die Frage nach der Technik [edición en castellano: La pregunta por la técnica (y otros textos), Barcelona, Folio, 2007].

Kaplan

, Esther (2002): “Keepers of the Flame“, The Village Voice, 29 de enero.

Kissinger

, Henry (2001): Does America Need a Foreign Policy?, Nueva York, Simon & Schuster.

Lee

, Richard B. (1982): Politics and History in Band Societies, Nueva York, Cambridge University Press.

Marx,

Karl (1939): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [edición en castellano: Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Madrid, Siglo Veintiuno, 1976).

National Intelligence Council

(2000): Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts, Langley, VA, National Intelligence Council.

Perlman

, Fredy (1983): Against His-story, Against Leviathan!, Detroit, Black & Red.

Sahlins

, Marshall (1972): Stone Age Economics, Chicago, Aldine [edición en castellano: Economía de la Edad de Piedra, Madrid, Akal, 1977].

Scheffer

, Marten;

Carpenter

, Steve;

Foley

, Jonathan A.;

Folke

, Carl y

Walker

, Brian (2001): “Catastrophic Shifts in Ecosystems”, Nature, 11 de octubre.

Spengler

, Oswald (1918-1922): Der Untergang des Abendlandes I – II [edición en castellano: La decadencia de Occidente I - II, Barcelona, Austral, 2011-2013).

Tainter

, Joseph (1988): The Collapse of Complex Societies, Nueva York, Cambridge University Press.

Virilio, Paul (1998): La Bombe informatique, París, Éditions Galilée

[edición en castellano: La bomba informática, Madrid, Cátedra, 1999].

White

, Daniel R. (1998): Postmodern Ecology, Nueva York, State University of New York Press.

Zerzan

, John (1994): Future Primitive, Nueva York, Autonomedia [edición en castellano: Futuro primitivo, Valencia, Numa, 2001).

— (2002): Running On Emptiness, Port Townsend, WA, Feral House.

Zihlman

, Adrienne (1981): “Women as Shapers of the Human Adaptation”, en Frances Dahlberg (ed.), Woman the Gatherer, New Haven, Yale University Press.

Capítulo 9

Exiliados de la presencia

La insoportable levedad del ser me viene a menudo a la cabeza como una especie de sarcasmo[193]*. No tanto por el contenido de la novela de Milan Kundera, sino por el título en sí mismo. Es por su declaración de la "levedad" de una incorporeidad cada vez más completa que se está volviendo insoportable. Una existencia completamente tecnificada se está apoderando de nosotros, redefiniéndolo todo según el dictado de lo que no tiene presencia física. Es el triunfo de lo virtual, de lo cibernético/ciborgiano/digital. Vivimos en la era de los datos flotantes y de la gente desposeída, donde lo remoto impera bajo la vigilancia de una hipercompleja tecnología de la información.*

"Nos hemos vuelto ligeros, en el mal sentido de la palabra", dice uno de los personajes de la novela Reunion, de Alan Lightman[194]. Virtuales, prácticamente difuminados. Como dijo Stephen Erickson: "La propia filosofía se encuentra ciertamente en una encrucijada, en un lugar donde no hace nada más que impregnar de una especie de vacío generalizado"[195].

La tendencia hacia la incorporeidad no es solo un esfuerzo permanente de la historia intelectual de Occidente, sino que también es el resultado ineludible de la civilización. Durante al menos 10.000 años, los fundamentos básicos de nuestra existencia compartida como humanos han ido cambiando, alejándonos de nuestra presencia en el mundo, de los demás, de nosotros mismos.

Descartes encontraba problemático que la corporeidad diera forma a nuestra manera de entender el mundo. Su proyecto era superar las limitaciones de un cuerpo que enturbia la percepción que la mente tiene del mundo. La perspectiva cartesiana es tan central para la lógica de la tecnología moderna como lo es considerar que la posición de Descartes fue fundadora de la filosofía moderna.

El mundo que ahora habitamos no es tan fatídico, a pesar de que la modernidad esté completando la destrucción de la naturaleza. ¿Hay alguna salida de emergencia por donde podamos escaparnos de esta senda de destrucción? ¿Quién está buscando una salida? El antídoto

para Descartes —y para el progreso terminal que ayudó a engendrar — puede que se haga más evidente más pronto de lo que nos pensamos. Las consecuencias de no cambiar la cultura humana de arriba abajo se avecinan amenazadoras, cada vez más previsibles e incluso obvias. Un cambio radical es necesario para evitar el desastre[196]. Al referirse a "los procedimientos sensoriales y la genialidad filosófica de los pueblos indígenas", Paul Shepard[197] nos proporcionaba una referencia para recordar que las respuestas que buscamos pueden ser muy viejas, pero aun así aplicables.

No hace falta decir que las voces contrarias dominantes se imponen, propagando sus promesas cartesianas. "Quizás algún día los entornos virtuales, y el razonamiento sintético que estos nos proporcionen, se convertirán en las herramientas que necesitamos […] para nuestra búsqueda de un destino mejor para la humanidad", propone Manuel de Landa[198]. Quizás, desgraciadamente, no se rechazará esta manera desesperada e inútil de jugarse lo que queda del planeta hasta que las cosas vayan mucho peor.

Durante la primera mitad del siglo XX, se levantaron algunas voces en contra del culto a la incorporeidad de Descartes. Para Edmund Husserl, filósofo de orientación fenomenológica, la percepción corporal es el verdadero punto de partida para el pensamiento. La corporeidad, o presencia, es fundamental y está más allá de la actuación del lenguaje. Al describir los orígenes de la conciencia humana, Husserl sostenía que un yo indivisible precedió a la adopción del pensamiento simbólico por parte de la humanidad.

La perspectiva posmoderna empezó cuando Heidegger rompió con el concepto de una presencia originaria. Los primeros textos decisivos de Derrida en las décadas de los cincuenta y sesenta formaban parte de su esfuerzo para desacreditar la premisa básica de Husserl. Derrida planteó el término presencia esencialmente como un espacio fuera de la representación. Desde su punto de vista, es ilusorio imaginar que un estado no mediado como este haya existido nunca. Puesto que Husserl cuestionaba que cualquier experiencia tuviera que estar necesariamente sujeta a la objetivación y la separación, Derrida tuvo que enfrentarse a él.

A la consigna de Husserl, "Volver a las cosas mismas"[199], Derrida

opuso su famoso dictum de que no hay nada fuera del lenguaje o de la cultura simbólica. En sus palabras, “Nada, sin duda, ha precedido a esta situación [mediada]. Nada, seguramente, la suprimirá”[200]. El posmodernismo, el servidor de la propagación maligna de la tecnocultura, tiene que negar que la materia haya estado nunca fuera del reino de la desafección, y nunca lo estará.

En el fondo, la deconstrucción[201] siempre está orientada hacia la presencia, y hace una observación muy importante. Expone la ilusión a través de la cual el lenguaje evoca la presencia de un objeto, más que su ausencia. Pero los deconstruccionistas van demasiado lejos cuando declaran que nada tiene significado fuera del texto.

Derrida parte de la noción de que el sujeto no puede ser consciente de su propia presencia hasta que no se oye hablar a sí mismo. Esta visión de la conciencia se olvida de reconocer que el pensamiento no es únicamente lingüístico, ni siquiera en este mundo sobresimbolizado (concretamente soñando, escuchando y tocando música, haciendo deporte e incontables ejemplos). Para Derrida, “Es difícil concebir absolutamente nada más allá de la representación”[202].

En un estilo puramente cartesiano, Derrida rehuye de la corporeidad y de la posibilidad de un mundo vivido directamente. Esto explica su visión del tiempo como concepto metafísico, en lugar de como elemento molesto que puede utilizarse como índice de alienación.

Con el lenguaje, el cuerpo se retrae hasta anularse. Cuando la boca produce signos lingüísticos (palabras), el resto del cuerpo desaparece. La presencia tiene una relación inversa con el lenguaje: es más evidente cuando la gente está en silencio. Especialmente en su forma escrita, el lenguaje se sitúa separado del flujo inmaterial de la vida. Sequoyah, el creador del sistema de escritura cheroqui, observó que “el hombre blanco pone lo que sabe rápidamente sobre papel, como si atrapara un animal salvaje y lo amansara”[203].

En el siglo XVIII, Rousseau atacó la representación en nombre de la presencia no mediada. Su objetivo de relaciones completamente “transparentes” implica que la representación es la destrucción de

lo que necesariamente tiene que ser cara a cara. Derrida, por otro lado (haciéndose eco de Hegel), ve la noción de una relación transparente como una mera fantasía nostálgica, un resultado de la conciencia infeliz de la modernidad. Si ya no disponemos de inmediatez no es por culpa de la complejidad y la modernidad, sino que Derrida sostiene que en ningún caso ha existido nunca realmente. En su obra Espectros de Marx[204], Derrida enfatiza su rechazo a cuestionar tanto una tecnorrealidad globalizada como la "democracia" que esta requiere. La incorporeidad y la representación son cosas de la vida; no tenemos ningún otro remedio que someternos.

De hecho, un visitante de otro planeta podría concluir sin ningún problema que todo lo que hay en la Tierra hoy es representación. La mediación está enterrando lentamente a la inmediatez más elemental. La linealización de símbolos en el lenguaje[205] prefiguró el triunfo de la tecnología, y la consecuencia es que ahora la realidad dominante es un mundo construido con imágenes. En una sociedad que se dedica, por encima de todo, a consumir, las mercancías son, cada vez más, lo mismo que los símbolos. Este es el estatus real del "significado" simbólico que rige mediante el principio de equivalencia —no como un regalo, que se da sin la expectativa de una contrapartida equivalente—. La cultura simbólica se come el paisaje y lo configura; ya no hay nada en él que lo diferencie del movimiento descorporeizador subyacente que está apoderándose de lo que queda de presencia. La mercantilización y la estetización del mundo natural van cogidas de la mano. Prevalecen las acciones estilísticas devastadoras e ineficaces.

En vez de ser capaces de "volver a las cosas mismas" al estilo Husserl, la corriente canalizada de la tecnología nos aleja todavía más de ellas.

La tecnología es la tropa de asalto de la modernidad, como sugirió Paul Piccone[206], y en el horizonte de la tecnocultura el objeto simplemente se difumina.

El posmodernismo favorece este avance, complementándolo al imponer la prohibición de la existencia no simbólica. Apresurándose a abrazar la desolación de la existencia tecnocultural, los

pensadores posmodernos preparan y apoyan su éxito continuado. En Applied Grammatology [Gramatología aplicada], Gregory Ulmer elogia de su título el concepto clave de Derrida porque facilita las nuevas "tecnologías" de escritura que están conscientemente aliadas con el progreso. Según Ulmer, la gramatología hace posible una "nueva organización de los estudios culturales" que sintoniza con "era de la tecnología de las comunicaciones" dominante[207]. Hipertexto: la convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología de George Landow[208] deja muy claro, empezando por el mismo título, el servilismo de la doctrina posmoderna ante la tecnocultura.

Sin duda, la división del trabajo es lo que impulsa la creciente complejidad y todas las consecuencias que comporta. Desde el comienzo de la erosión de la conectividad, la inmediatez, la autonomía y la igualdad humanas, una división del trabajo cada vez más intensificada ha estado dirigiendo tanto las técnicas industriales como la desigualdad social. La fragmentación de la experiencia avanza en todos los campos de la vida humana mediante esta institución social fundamental. Heidegger mantuvo una posición básicamente ambivalente sobre la esencia de la tecnología en cuanto a la esencia de la tecnología, puesto que rechazó basar su pensamiento en la realidad histórica y antropológica. Mientras reconocía que el despliegue tecnológico lo iba dominando todo de forma progresiva, también concluyó, curiosamente, que "la actividad humana nunca puede contrarrestar este peligro directamente"[209].

A pesar de todo, gracias al no-sé-nada posmoderno y a la falta de coraje, la realidad no parece ser tan mala al fin y al cabo. Y es que, de todos modos, no se puede hacer nada al respecto; el mismo Heidegger lo dijo. Ellen Mortensen habla en nombre de la aceptación general: "Me inclino a aceptar la indeterminación fundamental que va ligada a la tecnología, y a estar abierta a la posibilidad de que la manera en que se hace evidente que la tecnología parece gobernar en la actualidad podría cambiar como resultado de futuros cambios radicales en la tecnología"[210]. ¿Puede haber algo más reconfortante para el orden dominante y su hoja de ruta?

El posmodernismo predica a partir de la tesis de que el ambiente simbólico que lo envuelve todo, sin fundamentos e ineludible, está conformado por indicadores indeterminados y cambiantes que nunca podrán conformar un significado sólido. Es en este sentido que Timothy Lenoir defiende la fusión de la vida y la máquina a la vez que censura a los críticos de la deshumanización de la alta tecnología: “Me pregunto dónde debe estar ubicada la autoridad moral para elaborar la estructura de una crítica como esta”[211]. El código de valores imperante niega explícitamente la posibilidad de que existan tanto esta autoridad como un lugar estable para ubicar el significado y su valor. La crítica está desarmada.

Esta actitud, y su resultado intencionado, van mucho más lejos de lo que la mayoría de gente puede pensar. Vale la pena citar con todo detalle, como ejemplo, el posicionamiento posmoderno nada atípico de Kathleen Woodward sobre el futuro de los sentimientos humanos en referencia al “crecimiento emocional generado por el proceso de retroalimentación de la tecnocultura”.

La aparición de la intersubjetividad entre el mundo humano y el mundo tecnológico (representado por replicantes y cíborgs no humanos) da como resultado una forma de inteligencia —inteligencia emocional— que no solo es ingeniosa en multitud de maneras, sino que también es profundamente benèvola... Lo que finalmente se acaba representando es, pues, un sistema de inteligencia emocional distribuida en el que la mente-cuerpo humano tiene vínculos totalmente profundos con el cibermundo, sentimientos que son recíprocos[212].

Allucquére Rosanne Stone espera “con entusiasmo ver cómo continúa esta gran aventura” con la tecnología “a medida que inexorablemente nos convertimos en criaturas que ni siquiera ahora podemos imaginarnos”, y celebra estas delicias “en el amanecer de la era virtual”, etc.[213] Lo que es inexorable, como lo es estar básicamente atrapados en un proceso de mediación cada vez mayor, podría ser motivo de regocijo, aparentemente.

Pero es obvio que alguien puede encontrar todo esto ofensivo, incluso escandaloso, si es que esta sociedad profundamente enfermiza todavía no ha conseguido hacernos inmunes a más escándalos. Mort, May y Williams[214], por ejemplo, discuten sobre "telemedicina", en la que el tacto humano desaparece completamente de la supuesta curación. Son conscientes de que la futura clínica virtual tendrá que integrarse en el conjunto sociotecnológico, y de que es esencial tener confianza en este proyecto estéril. Sus dudas sobre esto último son evidentes.

No es que no haya otras opciones. Después de todo, la libertad de escoger es un imperativo de la sociedad de consumo, igual que lo es la deconstrucción, donde la supuesta fluidez del final abierto de las cosas requiere la revisión continua de múltiples interpretaciones. Pero las opciones, así definidas, son igual de intrascendentes en los dos ámbitos, que están íntimamente relacionados. La enfermedad de la modernidad no se curará con más dosis de modernidad.

Detrás de los desconcertantes fracasos de nuestros planes de vida vacíos y distanciadores está el fracaso total de la propia complejidad, sin importar el ángulo desde el que la consideremos. Como siempre, de las dudas y las necesidades tiene que surgir un cambio profundo. Y es que está creciendo sin control un panorama que solo puede dar lugar a la duda porque no consigue satisfacer ni una sola necesidad real.

¿Qué necesidad podría ser más grande que nuestra ansia de presencia, un atributo tan primordial cuya ausencia es la medida de nuestro grado de empobrecimiento? Adorno desestimaba por improductiva cualquier filosofía que no se expusiera al fracaso total[215]. No es de extrañar que muchos hayan concluido que ha llegado el "fin de la filosofía", cuando evitar lo que es obvio continúa siendo la norma generalizada, ¡a pesar de que todo esté en juego!

La cultura simbólica siempre ha sido una realidad mediada o virtual, mucho antes de que existieran los denominados "media". Con cosas como hipertexto, hipermedia y otras similares, ahora, en la era de la hipercomplejidad, es más fácil ver cuál ha sido siempre el destino de la cultura. No desde nuestros inicios, sino desde los suyos. A medida que se acelera el ritmo para culminar la

tecnificación, también aumenta la relevancia de la dieta de fantasía y negación que consume una humanidad agotada y deprimida.

¿Quién puede negar que en vez de alejarnos más de la realidad lo que necesitamos es volver a una corporeidad centrada en la vida, un regreso a los vínculos con la naturaleza, a la presencia, a las relaciones cara a cara? Las promesas de la comunicación están inspiradas en este aspecto. Solemos decir que estamos "en contacto con" otros. Y así es, o nos gustaría que lo fuera, mientras la proximidad continúa desvaneciéndose sistemáticamente incluso de nuestras relaciones más cercanas.

Novalis describió la filosofía como una especie de nostalgia que nos recuerda la unidad perdida del mundo. El fenomenólogo Merleau-Ponty nos dio un punto de vista muy inspirador cuando dijo que "la naturaleza siempre está a nuestra disposición como el primer día"[216]. La comprensión de los orígenes, tan categóricamente rechazada por los posmodernos, podría ser uno de los antídotos necesarios contra una situación que puede ser terminal.

En las últimas décadas, el pesimismo ha sido la norma del pensamiento supuestamente crítico. Imaginad la diferencia si la civilización tecnológica dejara de considerarse inevitable.

Capítulo 10

El antimundo moderno

En la actualidad existe solo una civilización, una única máquina global de domesticación. Los continuos esfuerzos de la modernidad para frustrar e instrumentalizar el mundo natural no cultural han creado una realidad en la que no queda nada virtualmente fuera del sistema. Esta trayectoria ya era evidente en los tiempos de los primeros urbanitas. Desde aquellos tiempos lejanos del Neolítico nos hemos ido acercando cada vez más a la completa des-realización de la naturaleza, culminando en un estado actual de emergencia mundial. El panorama global está rozando el desastre, nuestro obvio no futuro.

Apenas es necesario señalar que ninguna de las afirmaciones de la modernidad/Ilustración (en referencia a la libertad, la razón, el individuo, etc.) es válida. La modernidad es, de manera inherente, globalizadora, masificadora y estandarizadora. La conclusión evidente de que una expansión ilimitada de las fuerzas productivas será fatal asesta la estocada definitiva a la fe en el progreso. En China tenemos otro buen ejemplo gráfico, con sus esfuerzos industrializadores alcanzando velocidades supersónicas.

Desde el Neolítico, el crecimiento de la dependencia tecnológica ha sido constante; es la cultura material de la civilización. Tal como puntualizaron Horkheimer y Adorno, la historia de la civilización es la historia de la renuncia[217]. Uno obtiene menos de lo que aporta. Este es el fraude de la tecnocultura, y el eje oculto de la domesticación: el creciente empobrecimiento del yo, de la sociedad y de la Tierra. Mientras tanto, los súbditos modernos confían en que la promesa de todavía más modernidad, de alguna manera, curará las heridas que los afligen.

Un rasgo definidor del mundo actual es que lleva el desastre incorporado, un desastre que ahora se manifiesta diariamente. Pero, al menos en el Primer Mundo, se puede decir que la crisis que afronta la biosfera es menos evidente y absorbente que la alienación, la desesperación y la restricción diarias en un rutinario panel de control sin sentido.

La influencia ejercida sobre cualquier hecho o circunstancia, por pequeño que sea, reduce, a medida que los sistemas globales de producción e intercambio destruyen las particularidades locales, las singularidades y costumbres. El viejo predominio del lugar de origen ha desaparecido y se está sustituyendo cada vez más por lo que Pico Iyer[218] denomina "cultura de aeropuerto", desarraigada, urbana y homogeneizada. Los orígenes de la modernidad los encontramos en el colonialismo, igual que la propia civilización se fundó a partir de la dominación, pero a un nivel mucho más básico. Hay quienes querrían olvidar este crucial elemento conquistador, o como mínimo superarlo, como en la simplista pseudoresolución de una "nueva transmodernidad" de Enrique Dussel (Hacia el origen del mito de la Modernidad, 1992)[219]. Scott Lash utiliza una martingala parecida en Another Modernity: A Different Rationality [Otra modernidad: una racionalidad diferente] (1999), un título absurdo dada su confirmación del mundo de la tecnocultura. Otro retorcido fracaso es Alternative Modernity [Modernidad alternativa] (1995), en el que Andrew Feenberg observa sabiamente que "la tecnología no es un valor concreto que uno tiene que elegir si estar a favor o en contra, sino que es un reto para desarrollar y multiplicar mundos ilimitadamente"[220]. El mundo triunfante de la civilización tecnificada —conocida como modernización, globalización o capitalismo— nada tiene que temer ante evasivas vacías como esta.

Paradójicamente, la mayoría de trabajos contemporáneos de análisis social proporcionan argumentos para condenar al mundo moderno, pero fracasan a la hora de afrontar las consecuencias en el contexto que analizan. David Abram, en La magia de los sentidos (1995), por ejemplo, ofrece una visión general muy crítica de las raíces de la totalidad contraria a la vida, solo para acabar con una nota absurda. Esquivando la conclusión lógica de todo su libro (que tendría que ser un llamamiento a oponerse a los horrorosos perfiles de la tecnocivilización), Abram decide que este recorrido hacia el abismo está, al fin y al cabo, basado en la tierra y es "orgánico". Así pues, "antes o después, deberá aceptar la invitación de la ley de la gravedad y volver a poner sus pies sobre el suelo terrenal"[221]. Una manera sorprendentemente irresponsable de concluir su análisis.

Richard Stivers ha estudiado los códigos de valores contemporáneos

dominantes —soledad, aburrimiento, enfermedad mental, etc.—, sobre todo en su Shades of Loneliness: Pathologies of a Technological Society [Sombras de soledad: patologías de una sociedad tecnológica] (1998). Pero su trabajo se diluye en la apatía, igual que con su análisis en Technology as Magic: The Triumph of the Irrational [La tecnología como magia: el triunfo de la irracionalidad] (1999), en el que acaba escabulléndose de manera parecida: "La lucha no es contra la tecnología, que sería una manera simplista de entender el problema, sino contra un sistema tecnológico que es el entorno en que vivimos actualmente"[222].

El estado oculto de la salud (1993), de Hans-Georg Gadamer, nos aconseja que volvamos a poner "los logros de la sociedad moderna, con todo su aparato automatizado, burocratizado y tecnificado, al servicio de ese ritmo original que sustenta nuestra ordenada vitalidad". Nueve páginas antes, Gadamer opina que es precisamente este aparato de objetivización lo que nos provoca "una tremenda alienación" respecto a nosotros mismos[223].

Con la lista de ejemplos podríamos llenar una pequeña biblioteca —y el espectáculo de horror continúa—. Un dato entre miles es el alarmante nivel de dependencia de la tecnología farmacológica de esta sociedad. Trabajo, sueño, ocio, apatía/depresión, función sexual, rendimiento deportivo… ¿hay algo que esté exento? Está aumentando, por ejemplo, el uso de antidepresivos entre preescolares. ¡Preescolares![224]

Además del doble lenguaje de los incontables "teóricos" semicríticos, no obstante, está el peso de la inercia sin remordimientos: incontables voces que defienden que la modernidad es simplemente ineludible y que tendríamos que desistir de cuestionarla. Está claro que no hay ningún lugar en el mundo donde se pueda huir de la modernización, dicen, y esto es inalterable. Este fatalismo queda muy bien retratado en el título de Michael Dertouzos, Qué será. Cómo cambiará nuestras vidas el nuevo mundo de la informática[225].

No es de extrañar que la nostalgia sea tan habitual, ese anhelo apasionado de todo aquello que nos ha sido desposeído de nuestras vidas. La pérdida omnipresente se incrementa, igual que las protestas contra nuestro desarraigo y la necesidad de volver a casa.

Como siempre, los partisanos de la domesticación cada vez más profunda nos dicen que dejemos correr nuestros deseos y que maduremos. Norman Jacobson nos advierte que la nostalgia se vuelve peligrosa, un escollo para el Estado, cuando abandona el mundo del arte o de la leyenda. Este cobarde izquierdista aconseja "realismo" y no fantasía: "Aprender a vivir con alienación es equivalente en la esfera política a renunciar al chupete en la infancia"[226].

La civilización, como ya sabía Freud, debe defenderse contra el individuo; todas sus instituciones forman parte de esta defensa.

Pero ¿cómo salimos de aquí, de este barco a punto de naufragar? La nostalgia por sí sola no es muy adecuada para el proyecto de emancipación. El mayor obstáculo para dar el primer paso es tan obvio como profundo. Si lo primero que hay que hacer es comprender, tendría que estar claro que uno no puede aceptar la totalidad y a la vez formular una auténtica crítica y una visión cualitativamente diferente de esta totalidad. Esta inconsistencia fundamental da como resultado la incoherencia cegadora de algunas de las obras citadas anteriormente.

Recordemos la sorprendente alegoría de Walter Benjamin sobre el significado de la modernidad:

Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el Paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso

[227].

Hubo un tiempo en que esta tormenta no estaba embravecida, cuando la naturaleza no era un adversario a conquistar y domesticar para convertirlo en un sucedáneo estéril. Pero hemos ido aumentando la velocidad de nuestro viaje, con ráfagas de progreso soplando a nuestras espaldas, empujándonos hacia un desencanto aún mayor, cuya totalidad empobrecida ahora pone en grave peligro la vida y la salud.

La complejidad sistemática fragmenta, coloniza y degrada la vida cotidiana. Su motor, la división del trabajo, disminuye profundamente nuestra humanidad, descapacitándonos y pacificándonos. Esta especialización deshabilitadora, que nos da la ilusión de ser competentes, es clave, puesto que permite que se predique la domesticación.

Ernest Gellner observó que, antes de la domesticación, "simplemente no había posibilidad de crecimiento en complejidad y en escala de la división del trabajo y la diferenciación social"[228]. Por supuesto, todavía hay un consenso total en que una "regresión" de la civilización comportaría un coste demasiado alto —reforzado por escenarios ficticios escalofriantes, la mayoría de los cuales se asemejan totalmente a los productos actuales de la modernidad—.

La gente ha empezado a cuestionar la modernidad. Ya hay un fantasma rondando por su fachada ahora agrietada. En los años ochenta, Jürgen Habermas temía "que las ideas de antimodernidad, junto con un toque adicional de premodernidad", ya estuvieran empezando a popularizarse[229]. Una gran marea de este tipo de pensamiento parece prácticamente inevitable, y está empezando a hacerse sentir en películas populares, novelas, música, publicaciones periódicas, programas de televisión, etc.

Y también es triste el hecho de que el daño acumulado haya causado una pérdida generalizada del optimismo y la esperanza. El rechazo a romper con la totalidad consuma y solidifica este pesimismo suicida. Solo aquellas visiones que no estén definidas por la realidad actual pueden ser nuestros primeros pasos hacia la liberación. No nos podemos permitir continuar funcionando en los términos del enemigo. (Esta postura puede parecer extrema, del mismo modo en que el abolicionismo del siglo XIX también parecía extremo cuando sus defensores declararon que lo único aceptable

era el fin de la esclavitud y que las reformas estaban, en realidad, promoviendo esa esclavitud.)

Marx entendió la sociedad moderna como un estado de "revolución permanente" en perpetuo movimiento, innovándose constantemente. La posmodernidad es más de lo mismo, a medida que el cambio acelerado vuelve cualquier aspecto humano débil y deshecho, como por ejemplo nuestras relaciones más cercanas. Los pensadores posmodernos han elevado a virtud la realidad de movimiento y fluidez, y glorifican la indecisión como condición universal. Todo fluye, sin contexto; cualquier imagen o punto de vista es tan efímero y tan válido como cualquier otro.

Esta perspectiva es la totalidad posmoderna, la posición desde la que los posmodernos condenan cualquier otro punto de vista. El posmodernismo desconoce sus propias razones históricas, por culpa de su aversión natural a las visiones de conjunto y a las totalidades. Indiferentes ante la idea central de Kaczynski[230] de que la sociedad tecnológica moderna proscribe progresivamente el significado y la libertad. Los posmodernos están igualmente desinteresados en el hecho de que Max Weber ya escribió lo mismo casi un siglo antes. O en que el movimiento de la sociedad, así descrito, es la verdad histórica de lo que los posmodernos analizan con tanta abstracción, como si se tratara de una novedad que solo ellos entienden (parcialmente).

Encogiéndose ante cualquier posible intento de entender la lógica del sistema como un todo, vía múltiples áreas prohibidas del pensamiento, el posicionamiento antitotalidad de estos fraudes vergonzosos queda ridiculizado por una realidad que está más totalizada y globalizada que nunca. La rendición de los posmodernos es un reflejo exacto de la sensación de impotencia que impregna la cultura. La indiferencia ética y la estética autoabsorbente se dan las manos con la parálisis moral, en lo que es el rechazo posmoderno a la resistencia. No es ninguna sorpresa que un no occidental como Ziauddin Sardar sentencie que el posmodernismo "preserva —de hecho realza— todas las estructuras, tanto clásicas como modernas, de opresión y dominación"[231].

Podría ser que a esta moda de cultura dominante ya no le quedara mucho tiempo para disfrutar antes de su fecha de caducidad. A fin

de cuentas, no es nada más que la última oferta en el mercado de la representación. Por su propia naturaleza, la cultura simbólica genera distanciamiento y mediación, que son, supuestamente, cargas ineludibles de la condición humana. Según Althusser, el yo nunca ha sido nada más que una trampa lingüística. Y Derrida nos informa que estamos sentenciados a no ser nada más que el medio a través del cual el lenguaje pasa autónomamente.

El resultado del imperialismo de lo simbólico es el triste tópico de que la corporeidad humana no juega ningún papel esencial en el funcionamiento de la mente o la razón. Todo lo contrario, es vital descartar la posibilidad de que la situación no haya sido jamás diferente. El posmodernismo prohíbe firmemente el tema de los orígenes, la noción de que no siempre estuvimos definidos ni concretados por la cultura simbólica. La simulación por ordenador es el último adelanto en representación, con fantasías incorpóreas de poder exactamente idénticas a la esencia central de la modernidad.

El posicionamiento posmoderno se niega a admitir la cruda realidad, a pesar de tener raíces y dinámicas esenciales fácilmente discernibles. El "huracán" del progreso de Walter Benjamin avanza en todos los frentes. La infinidad de evasivas estético-literarias no son más que actos de cobardía. Thomas Lamarre se disculpa sobre el tema en un tono típicamente posmoderno: "La modernidad se nos aparece como un proceso o ruptura y redefinición; las modernidades alternativas comportan una apertura a la diferencia dentro de la modernidad occidental, durante el mismo proceso de repetición o redefinición. Es como si la modernidad fuera deconstrucción en sí misma"[232].

Pero no lo es, como si hiciera falta que alguien lo recordara. Y es que la deconstrucción y la destotalización no tienen nada en común. La deconstrucción juega el papel de hacer que el sistema entero funcione, lo cual es una verdadera catástrofe, precisamente la que tenemos encima.

La era de la comunicación virtual coincide con la abdicación posmoderna, una era de cultura simbólica debilitada. La conectividad desgastada y abaratada encuentra su análogo en la fetichización de un "significado" textual devaluado que está

cambiando continuamente. Inmersa en un entorno que es, cada vez más, un inmenso conglomerado de símbolos, la deconstrucción acoge esta prisión con los brazos abiertos, y proclama que es el único mundo posible. Pero la depreciación de lo simbólico, incluyendo el analfabetismo y un escepticismo sobre la narrativa en general, puede llevar a cuestionar la totalidad del proyecto civilizacional. El fracaso de la civilización en este punto tan fundamental se está haciendo igual de evidente que sus efectos letales en expansión sobre las personas, la sociedad y el medio ambiente.

Georges Bataille predijo que "las frases serán relegadas a los museos si persiste el vacío literario"[233]. El lenguaje y lo simbólico, según Derrida y compañía, son las condiciones para que el conocimiento sea posible. Sin embargo, a su vez, vemos una continua disminución del entendimiento. La aparente paradoja de una dimensión agobiante de la representación y una cantidad menguante de significado acaba provocando que la primera se vuelva susceptible, primero a la duda, luego a la subversión.

Husserl intentó establecer una aproximación al significado basada en el respeto a la experiencia tal como se nos presenta, antes de que la lógica del simbolismo la re-presente. No es de sorprender que su esfuerzo haya sido un objetivo central de los ataques de los posmodernos, que han entendido la necesidad de extirpar una visión como esta. Jean-Luc Nancy expresa sucintamente esta oposición al decretar que "no tenemos ninguna idea, ninguna memoria, ningún presentimiento de un mundo que lleve al hombre [sic] dentro de su pecho"[234]. Aquellos que colaboran con la pesadilla reinante se resisten desesperadamente a aceptar el hecho de que, durante los dos millones de años anteriores a la civilización, esta tierra era precisamente un lugar que no nos abandonaba y nos llevaba dentro de su pecho.

Asediados por la enfermedad informática y la fiebre del tiempo, nuestro reto es explosionar la continuidad de la historia, tal como ya se dio cuenta Benjamin en su último y mejor pensamiento. El tiempo, vacío, homogéneo y uniforme, tiene que dar paso a la singularidad del presente no canjeable. El proceso histórico está hecho de tiempo, el cual se ha convertido gradualmente en un

material monstruoso, gobernando y acotando la vida. El “tiempo” de la no domesticación, del no tiempo, permitirá que cada momento sea plenamente consciente, acompañado de sentimiento, sabiduría y re-encantamiento. La verdadera duración de las cosas se podrá restaurar cuando el tiempo y otras mediaciones de lo simbólico hayan tomado las de Villadiego. Derrida, enemigo declarado de tal posibilidad, basa su rechazo a una ruptura en la existencia natural, y supuestamente eterna, de la cultura simbólica: la historia no puede acabar porque la actuación constante del movimiento simbólico no puede acabar. Este auto de fe es un compromiso contra la presencia, la autenticidad y todo lo que es directo, corporeizado, particular, único y gratuito. Estar atrapados en lo simbólico no es más que nuestra condición actual, no una condena eterna.

Según la frase de Heidegger, lo que habla es el lenguaje[235]. Pero ¿ha sido siempre así? Este mundo está saturado de imágenes, simulaciones como resultado de elecciones aparentemente irreversibles. En pocos miles de años, una sola especie ha destrozado la comunidad y ha creado una catástrofe. Una catástrofe llamada cultura. Los vínculos íntimos con la tierra y de unos con otros —fuera de la domesticación, las ciudades, las guerras, etc.— han sido mutilados, pero ¿no podrían recuperarse?

Bajo los auspicios de una civilización unitaria, la posibilidad de una embestida fatal contra cualquier cosa viviente y singular se ha desatado completamente ante los ojos de todo el mundo. La globalización, de hecho, solo ha intensificado lo que ya estaba en marcha mucho antes de la modernidad. La colonización y la uniformidad incansablemente sistematizadas, que de buen principio se pusieron en marcha con el propósito de controlar y amansar, ahora tienen enemigos que las ven por lo que son y por el final que con toda seguridad ocasionarán, a menos que sean derrotadas. La elección en los comienzos de la historia fue, igual que ahora, entre la presencia y la representación.

Gadamer describe la esencia de la medicina como la restauración de lo que pertenece a la naturaleza. La sanación como eliminación de cualquier cosa que vaya en contra de la maravillosa capacidad que tiene la vida de renovarse a sí misma. El espíritu de la anarquía,

creo yo, es parecido. Eliminemos lo que nos bloquea el camino y veremos que aún está todo, esperándonos.

Capítulo 11

La globalización y sus defensores: una perspectiva abolicionista

En su época de esplendor en los estados del sur de la Unión, la esclavitud nunca se quedó corta de defensores. Escritores, predicadores y propietarios de plantaciones explicaban que esta peculiar institución existía por voluntad divina y que estaba justificada por la superioridad racial de los blancos sobre los negros. Los abolicionistas, que quemaban ejemplares de la Constitución, escondían fugitivos y atacaban arsenales federales, eran vistos mayoritariamente como agitadores peligrosos aptos para la prisión o la horca.

En retrospectiva, la palabra "esclavitud" connota un mundo de opresión, violencia, degradación y oposición. El racismo encubierto de los defensores de la esclavitud del siglo XIX es definitivamente despreciable desde nuestro punto de vista del siglo XXI, pero ¿cuántos ven la versión de la esclavitud de nuestro siglo con la misma clarividencia?

El desarrollo del mundo y el imperialismo están esclavizando a la humanidad y destruyendo la naturaleza en todas partes, en nombre del progreso. El gigante conocido como globalización ha asimilado casi toda oposición, aplastando la resistencia mediante el implacable sistema universalizador del capital y la tecnología[236]. Ahora, una sensación de futilidad que se acerca al nihilismo se acepta como respuesta inevitable a la modernidad: "Lo que sea…". La pobreza de la teoría se hace evidente en esta atmósfera fatalista. Las estanterías académicas están cargadas de tomos que aconsejan rendirse y adaptarse a las nuevas realidades. Otros entusiastas se han subido al carro de la globalización o, más a menudo, siempre han estado a bordo. Desde una perspectiva abolicionista, la respuesta de la mayoría de intelectuales a la creciente crisis planetaria consiste en una variedad infinita de justificaciones.

Patrick Brantlinger[237] sugiere, por ejemplo, que en esta edad "poshistorica" hemos perdido la habilidad de explicar el cambio social. Pero las motivaciones que hay detrás del cambio global son

evidentes para aquellos que están dispuestos a cuestionar suposiciones fundamentales. La degradación de la vida en todos los ámbitos, que ahora está acelerando el paso, tiene su origen en la dinámica de la propia civilización. La domesticación de animales y plantas, un proceso que solo tiene 10.000 años de edad, ha penetrado en cada centímetro cuadrado del planeta. El resultado es la supresión de la autonomía y la salud individuales y comunitarias, acelerando la destrucción del mundo natural. Morris Berman, Jerry Mander y otros críticos han descrito el "desencanto" de un mundo subordinado al desarrollo tecnológico. La civilización sustituye la experiencia directa por mediación, alejando a la gente de sus entornos naturales y a unos de otros. Alienación, dispersión y soledad cada vez mayores invaden nuestras vidas. Paralelamente, nuestros ecosistemas sufren una instrumentalización que los transforma en recursos para explotar, poniendo así en peligro toda la biosfera[238].

En principio, la globalización no tiene nada de nuevo. La división del trabajo, la urbanización, la conquista, el desposeimiento y las diásporas han sido parte integrante de la condición humana desde el comienzo de la civilización. Y la globalización lleva el proceso de domesticación aún más lejos. El capital mundial ahora pretende explotar toda la vida disponible; este es un atributo original y definidor de la globalización. Algunos observadores de principios del siglo XX (Tönnies y Durkheim, entre ellos) constataron la inestabilidad y fragmentación que necesariamente acompañaban a la modernización. Las dos cosas son mucho más evidentes en la fase actual, que muy probablemente es una fase terminal. El proyecto de integración a través del control mundial provoca desintegración en todas partes: más desarraigo, aislamiento, sinsentido… ningún recién llegado. El sistema mundial se ha convertido en un imperialismo de alta tecnología. La nueva frontera es el ciberespacio. Utilizando el lenguaje del imperio eterno, los poderes globales han lanzado un osado llamamiento a la cruzada para domar y colonizar (o mejor dicho, recolonizar)[239].

El concepto "aldea global" de Marshall McLuhan vuelve a estar en boga, aunque con un matiz clónico, ya que ahora a todos se les ha asignado formar parte de una única sociedad global; un McMundo interdependiente que se mantiene vivo gracias a la tristeza

estandarizada de un consumismo extenuante. No tendría que sorprender que entre quienes hablan en nombre de la "antiglobalización" haya en realidad un número creciente que de hecho se opone, puesto que su perspectiva es de desglobalización.

La "aldea global", sometida casi instantáneamente a epidemias de escala mundial[240], se ha convertido en un lugar rotundamente escalofriante. Desde los años ochenta, el término "riesgo" se ha generalizado en casi todos los ámbitos o disciplinas en las sociedades desarrolladas. Con la propagación de la modernización y la globalización, el poder de las naciones Estado para "gestionar" los riesgos ha decaído visiblemente, y la ansiedad individual se ha incrementado[241]. Esta trayectoria también comporta una creciente desilusión con los gobiernos representativos, y una orientación antimodernidad en ascenso, aunque todavía muy incipiente. Estas perspectivas han tenido una enorme repercusión en los movimientos antiautoritarios de los últimos años. Se percibe una falsedad, por no decir malevolencia, de las instituciones sociales básicas en todos los ámbitos. Como dice Manuel Castells, "se percibe en el mundo un extraordinario sentimiento de desazón con el actual proceso de cambio fundado en la tecnología, que amenaza con provocar una reacción generalizada en su contra"[242].

El mundo tecnificado continúa proliferando, ofreciendo la promesa de poder huir del contexto cada vez menos y menos atractivo de nuestras vidas. Con la esperanza de que nadie se dé cuenta de que la tecnología es la principal responsable de la realidad empobrecida, sus charlatanes de feria difunden incontables incentivos y promesas mientras continúa metastatizándose. Un ejemplo excelente es la cultura de la Red/web (una nomenclatura reveladora), que a través del espacio virtual propaga su pobre versión de la existencia social. Ahora que la conectividad natural cara a cara está siendo absolutamente aniquilada, ha llegado el momento de la comunidad virtual.

Según la espeluznante formulación de Rob Shields, "la presencia de la ausencia es virtual"[243]. La "comunidad" no se asemeja a ninguna otra en la memoria humana: no hay gente real presente y no se da ninguna comunicación real. En la incorpórea comunidad virtual, cuando conviene se corta con la gente con un clic del ratón para

“ir” a cualquier otro lugar. La pseudocomunidad avanza sobre las ruinas de lo que queda de las conexiones genuinas. Los sentidos y la sensualidad menguan rápidamente[244]; “responsabilidad” es una de las palabras sepultadas en el Museo de Palabras Perdidas del posmodernismo que va ampliándose. La marchita oposición y los resignados gandules fatalistas olvidan que los abolicionistas antiesclavitud, que habían sido una minoría, se negaron a renunciar y con el tiempo acabaron imponiéndose.

Por supuesto que nada de esto ha pasado de la noche a la mañana. El anuncio/exhortación de teléfonos de la compañía AT&T de unos años atrás, “Alarga la mano y toca a alguien”, ofrecía contacto humano, pero ocultaba la verdad de que, de hecho, la misma tecnología ha sido crucial para alejarnos todavía más de este contacto. La experiencia directa se ha reemplazado por la mediación y la simulación. La información digitalizada suplanta los fundamentos de la proximidad real y de la posible confianza entre seres físicos en interacción. De acuerdo con Boris Groys, “Tenemos que aceptar el hecho de que ya no podemos creer en nuestros ojos, en nuestras orejas. Cualquiera que haya trabajado con un ordenador lo sabe muy bien”[245].

La globalización tampoco es apenas nueva en la escena económica y política. En el Manifiesto comunista, Marx y Engels pronosticaron la aparición de un mercado mundial, basado en el crecimiento de la producción y en los patrones de consumo de su época. Trescientos años antes, el Imperio español constituía la primera red global del poder.

Marx sostenía que toda tecnología libera las posibilidades opuestas de emancipación y de dominación. Pero de alguna manera, el proyecto de una tecnología humanizada se ha mostrado sin fundamentos ni resultados; lo que finalmente se ha hecho realidad es una humanidad tecnificada. La tecnología es la corporeidad del orden social al que acompaña, y con su avance a escala planetaria transfiere el ethos fundamental que está detrás de esa tecnología. Nunca existe en el vacío y nunca es neutral en cuanto a valores. Algunos supuestos críticos de la tecnología hablan, por ejemplo, de avanzar “hacia un nivel superior de integración entre la humanidad y la naturaleza”[246]. Esta “integración” no puede evitar ser el eco de

la integración básica de la civilización y la globalización; concretamente, las instituciones centrales que se integran todas en sí mismas. Lo más importante en todas ellas es la división del trabajo.

Uno de los acontecimientos elementales es el creciente estado de pasividad en la vida cotidiana. Cada vez más dependiente —incluso infantilmente— de un mundo tecnológico y bajo el completo control cada vez más efectivo del conocimiento especializado, el sujeto fragmentado queda inutilizado por la división del trabajo. Esa institución tan fundamental que define la complejidad y que ha dirigido la dominación desde el primer día. Fuente de toda alienación, "la subdivisión del trabajo es el asesinato de un pueblo"[247]. Adam Smith, en el siglo XVIII, probablemente nunca ha sido superado en su retrato elocuente de la naturaleza mutiladora, deformadora y empobrecedora de la división del trabajo[248].

Fue el prerrequisito para la domesticación[249], y continúa siendo el motor de la Megamáquina, utilizando el término de Lewis Mumford. La división del trabajo subyace a la paradigmática naturaleza de la modernidad (tecnología) y a su desastroso resultado.

A pesar de que en algunos círculos los aires están cambiando, es desconcertante que la teoría raramente haya cuestionado esta institución (o, ya puestos, la domesticación). El latente deseo de integridad, simplicidad, y de lo inmediato o directo ha sido desestimado contundentemente por fútil y/o irrelevante. "La tarea que tenemos que afrontar ahora no es rechazar ni alejarse de la complejidad, sino aprender a convivir con ella con creatividad", aconseja Mark Taylor[250]. Tenemos que "resistirnos a cualquier nostalgia, por mínima que sea", recomienda Katherine Hayles, mientras admite que la palabra "pesadilla" bien puede describir lo que se está manifestando últimamente[251].

De hecho, resulta todavía más desconcertante que la falta de interés en las raíces que se acepte de manera bastante generalizada la posibilidad de más de lo mismo, y esta es la fuerza motriz que afianza la desolación actual. ¿Cómo es posible imaginar buenos resultados de algo que está generando claramente lo contrario, en todas las esferas de la vida? En vez de un repugnante programa

ciborgiano que reparte frialdad y deshumanización a gran escala, Hayles, por ejemplo, encuentra en lo poshumano una "estimulante perspectiva" de "apertura a nuevas maneras de pensar sobre lo que significa ser humano", a la vez que "los sistemas [de alta tecnología] evolucionan hacia un futuro abierto marcado por la contingencia y la imprevisibilidad"[252].

Lo que ocurre es que la sensibilidad que se identifica con "lo que hemos perdido" está siendo arrollada por una orientación del tipo "¿qué podemos perder?/intentemos cualquier cosa". Este cambio certifica totalmente la gran pérdida y derrota que la civilización/patriarcado/industrialismo/modernidad ha diseñado. La magnitud de la rendición de estos intelectuales ha anulado su capacidad de análisis o visión. Por ejemplo, "Cada vez más la cuestión no es si nos convertiremos en poshumanos, porque la poshumanidad ya está aquí"[253].

La tecnología como mandato de olvidar; como disolvente de significados[254], encuentra su expresión cultural en el posmodernismo. Articulado en el contexto del transnacionalismo, donde la naturaleza totalizadora de la globalización se hace evidente con claridad deslumbrante, el posmodernismo busca su rechazo a "cualquier noción de una totalidad representable o esencial"[255]. Reina la impotencia; no nos queda ningún punto de apoyo desde donde podamos reflexionar sobre el gigante u oponerle resistencia. Tal como manifiesta Scott Lash, "Ya no podemos salir del flujo global de las comunicaciones a fin de encontrar un punto de apoyo sólido para la crítica"[256]. En su erróneamente llamada Crítica de la información declara la total abdicación: "Mi argumento en este libro es que tal crítica ya no es posible. A mi entender, el propio orden global de la información ha borrado y devorado la posibilidad de que exista un espacio para dicha reflexión crítica"[257].

Sin ninguna base sólida desde la que emitir un juicio, la propia viabilidad de la crítica se disuelve; así, el posmodernismo se convierte en presa de todo tipo de declaraciones humillantes y absurdas. Ingolfur Blühdorn, por ejemplo, se limita a deshacerse del pequeño contratiempo que representa la catástrofe medioambiental: "En la medida en que logramos acostumbrarnos (interiorizamos) a la no disponibilidad de criterios normativos universalmente válidos,

el problema ecológico […] sencillamente se disuelve”[258]. La cínica aceptación de todos los horrores que van apareciendo, vestida de ironía estetizada y de apatía implícita.

La completamente estrafalaria exaltación del maridaje entre posmodernismo y tecnología queda resumida en el título: The Postmodern Adventure: Science, Technology, and Cultural Studies at the Third Millennium [La aventura posmoderna: ciencia, tecnología y estudios culturales en el tercer milenio]. Según sus autores Best y Kellner, “la aventura posmoderna apenas acaba de empezar, y ya se están manifestando futuros alternativos por todo nuestro alrededor”[259]. Hablar de defender las tendencias particulares contra las universalizadoras es un lugar común del posmodernismo, pero esto queda ridiculizado cuando acepta con entusiasmo la fuerza más universalizadora de todas, la máquina de homogeneización que es la tecnología.

Andrew Feenberg discute la presencia totalmente generalizada de la tecnología argumentando que cuando la izquierda se apunta a la celebración de los adelantos tecnológicos, el consenso resultante deja pocas discrepancias. Siendo él mismo izquierdista, Feenberg concluye que “no podemos recuperar lo que se ha perdido con la cosificación regresando a las condiciones pretecnológicas, a una especie de unidad previa irrelevante para el mundo contemporáneo”[260]. Pero esta “relevancia” es justamente lo que se está cuestionando. Continuar comprometidos con el “mundo contemporáneo” es precisamente la base sin fundamentos de la complicidad. La posmodernidad como realización o culminación de la tecnología universal, el precepto subyacente de la globalización.

Cuando los fundamentos se deciden sin posibilidad de cuestionamiento, la evasión resultante no puede tener consecuencias liberadoras. Un ejemplo típico es la obsesión con lo superficial, marginal, parcial, etc. El posmodernismo se etiquetó a sí mismo como subversivo y desestabilizador, pero lo ofrece solo estéticamente. Emblemático de tiempos de derrota, la imagen absorbe el acontecimiento y nosotros absorbemos las imágenes. El tono a lo largo de toda la obra de Derrida, por ejemplo, no parece estar nunca alejado del duelo. La permanente tristeza de Blanchot sigue la misma pauta. El posmodernismo, según Geoffrey Hartman,

“implica un desencanto que resulta ser definitivo, perpetuándose a sí mismo”[261].

Con el ethos actual, el sujeto se ve por un lado como una colección inestable y fragmentada de posicionamientos dentro del discurso —incluso como una mera consecuencia del poder o del lenguaje— y, por otro lado, como parte de un conjunto positivo y plural de alternativas. No obstante, al evitar el examen de las principales directrices de la dominación, los posmodernistas se ciegan ante las verdaderas características deformadoras de la tecnología y el consumismo. El carácter olvidadizo de la tecnología, zarandeado continuamente por las corrientes siempre cambiantes de la cultura mercantilizada, está fuertemente presionado para construir una identidad perdurable. De hecho, está incrementando el distanciamiento entre las fuerzas globales dominantes y el individuo coherente en vías de extinción.

La red de alta tecnología del sistema mundial está completando la transformación de las clases en masas, la erosión de la solidaridad grupal y de la autonomía, y el aislamiento del yo. Como señala Bamyeh, estas son las condiciones previas de las democracias de masas modernas, así como los rasgos políticos básicos de la misma modernidad global[262]. Al mismo tiempo, mengua la participación en esta estructura, ya que un tecnomundo masificado y estandarizado se ríe ante la idea de que algo pueda cambiar por sí mismo. Las elecciones, por ejemplo, son interpretadas ampliamente como rituales insultantes y sin sentido, ejercicios tecnificados y mercantilizados de la manipulación[263]. La plenitud y la libertad se evaporan con rapidez, mientras la nota predominante de la teoría social parece ser completamente acrítica. El sujeto es simplemente un punto de encuentro de las redes globales que va cambiando de lugar; “el Yo es un momento de la complejidad”, dice Mark Taylor como resumen despreocupado[264].

Junto con la obesidad que amenaza la salud (mayoritariamente provocada por la rápida proliferación del fast food y otros tipos de comida procesada), la depresión se ha convertido en una plaga internacional. Entre otras consecuencias del desarrollo, la depresión es testimonio directo de la pérdida de ingredientes profundamente importantes para la felicidad humana. Pero, como explica Lyotard,

“las desesperaciones se toman como desórdenes que hay que corregir, nunca como signos de una ausencia irremediable”[265]. Está previsto que la depresión, que ahora ya es la cuarta de las principales causas de discapacidad en los Estados Unidos, hacia el año 2020 sea la segunda. A pesar de la reacción general enfocada en la genética y en paliativos químicos, la depresión tiene mucho más que ver con el creciente aislamiento del individuo dentro de la sociedad desarrollada. Las cifras que muestran el descenso de la asociación o afiliación cívica y social son bastante relevantes; el aumento del autismo, del abuso de la bebida y del analfabetismo son presagio de que la depresión será un fenómeno todavía más severo. “En estos tiempos mal llamados ‘triunfo de Occidente’, ¿por qué tanta gente se siente tan poca cosa, tan sola, tan abandonada?”, se pregunta el filósofo Bruce Wilshire[266].

Ya no tendría que parecer una paradoja que un malestar creciente coexista con el aumento de la importancia de la especialización para gestionar la vida cotidiana. La gente desconfía de las instituciones y ha perdido la confianza en ella misma. El artículo de Elissa Gootman, “Job Description: Life of the Party”, discute sobre la contratación de “animadores” de fiesta, profesionales que garantizan la socialización[267]. En un tono más serio, la racionalidad instrumental penetra en nuestras vidas a una edad cada vez más temprana. Ahora se medica rutinariamente a niños y niñas de tan solo dos años para la depresión y el insomnio[268].

Parece que toda una colección de posmodernismos y fundamentalismos ha reemplazado la confianza en el futuro. Marcuse se preguntaba si el anhelo de plenitud y perfección del narcisismo podría contener vestigios de un principio diferente de la realidad. Incluso si, en contra de lo que opinaba Hegel, la reconciliación solo podía tener lugar fuera de la realidad histórica[269].

Por muchos “críticos” que exijan (como, por ejemplo, Chomsky, Derrida, Ricoeur y Plumwood) un aparato global de gobierno/ planificación, hay que decir que bajo este el individuo todavía tendría menos voz. El Derrida antitotalidad quiere una “Nueva Internacional”, ignorando, aparentemente, el cero que se le otorga a la “democracia” bajo la jurisdicción política actual. Tal

superficialidad, evasión e ilusión implica seguramente aceptar la devastación en marcha. Si la regulación estatal fuera una posible respuesta, esta sería necesariamente totalitaria. O como mucho sería una respuesta parcial, porque nunca denunciaría las fuerzas motrices de la civilización, como por ejemplo la división del trabajo y la domesticación.

Lo que está claro para algunos de nosotros es que abandonar las redes globales y virtuales de poder, los media ilimitados y todo el resto es una necesidad. Una ruptura con este mundo en deterioro para ir hacia el arraigo, el cara a cara y la no dominación de la naturaleza y de los unos a los otros.

Todd Gitlin, mientras rechaza este abandono por ser un mero "deseo ilusorio", es de utilidad en este tema: "Los abolicionistas consecuentes no tienen otra opción que ser primitivistas radicales y destructivos, desdeñosos con las recompensas de la sociedad de consumo, comprometidos con la ruptura de los eslabones de la cadena indivisible que conecta la producción moderna, el consumo y las tecnologías implicadas en ambos. Solo el primitivismo impávido puede crear la totalidad posindustrial"[270].

Capítulo 12

Suprahombre[271] y Unabomber

Nacidos con 100 años de diferencia, las vidas de Friedrich Nietzsche y Theodore Kaczynski tienen algunos paralelismos importantes. Ambos rechazaron carreras académicas sumamente prometedoras: Nietzsche en Filología, Kaczynski en Matemáticas. Cada uno intentó sacar el máximo partido a una existencia personal básicamente solitaria. “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es una vida pasada voluntariamente en el hielo y en las altas montañas”, dijo Nietzsche en Ecce Homo[272]. Para Kaczynski, el hielo y las altas montañas eran una descripción más literal, dado los años que pasó en una cabaña en las Montañas Rocosas de Montana.

Lesley Chamberlain resume toda la experiencia de Nietzsche como “sin un Dios, sin trabajo, sin esposa y sin hogar”[273]. Kaczynski no fue tan errático, pero la descripción también le encaja muy bien. Ambos fueron un fracaso en sus relaciones con las mujeres y no mostraron ningún interés en tener en cuenta la condición de la mujer en la sociedad. Los dos sufrieron en varias ocasiones por culpa de la salud y el empobrecimiento. Uno y otro fueron traicionados por la única persona de su misma sangre: Nietzsche por su hermana Elisabeth, que manipuló sus escritos cuando él estaba incapacitado y no podía hacer nada para evitarlo; Kaczynski por su hermano David, que lo delató al FBI.

El pensamiento central de Nietzsche era el deseo de poder. La gran idea de Kaczynski era el proceso del poder.

Ambos enaltecieron la fortaleza y atacaron la lamentación: Nietzsche con su crítica al cristianismo por ser una insalubre “moralidad esclavizadora”; Kaczynski al considerar el izquierdismo como una proyección deshonesta de la debilidad personal.

Uno y otro desarrollaron básicamente una psicología moral, aunque Kaczynski no se limitó a una psicología.

Nietzsche desarrolló su análisis dentro de los límites de la cultura. Su búsqueda de una regeneración del espíritu humano y de la

satisfacción del individuo es esencialmente estética. El arte era para él, en muchos aspectos, un sustituto de Dios. Su visión artística poscristiana es la manifestación de la "inversión de todos los valores" dionisíaca. "Lo principal… continúa siendo la cultura"[274].

No se puede ignorar que Nietzsche creía en la jerarquía, justificaba las clases y la explotación. Kaczynski, desde su visión anarquista, exigía una comunidad libre, descentralizada hasta llegar a la interacción cara a cara.

Kaczynski coincide con Nietzsche en preferir la vigorosidad por encima de la decadencia, pero vio que solo se puede conseguir por medio de una transformación social. En Más allá del bien y del mal, Nietzsche acusa a "la democratización de Europa" de ser lo que él consideraba una mentalidad de "animal de rebaño"[275]. En La sociedad industrial y su futuro (El manifiesto de Unabomber), Kaczynski reconoce que se necesitaría un cambio mucho más profundo que el político (por no decir estético) para que el individuo fuera libre y se sintiera satisfecho[276]. Comprendió que la lógica de la vida industrializada era el obstáculo y exigió su destrucción. Para él, la manera en que se experimenta la vida diaria era un factor muchísimo más importante que los valores abstractos y la expresión estética. Así pues, Nietzsche y Kaczynski ven la crisis de valores de maneras muy diferentes. Nietzsche hace un llamamiento, especialmente a través del personaje de Zaratustra, a la redención personal por medio de un acto de la voluntad. Kaczynski no pasa por alto el contexto del individuo ni las energías que le frustran la vida en su nivel más elemental.

Nietzsche se centró en la cultura alemana, como en el caso contra Wagner[277]. Kaczynski examinó el movimiento y las consecuencias de un orden industrial global cada vez más artificial y alienador.

Nietzsche afirmó el espíritu libre en libros como Humano, demasiado humano, Aurora y La gaya ciencia, para más tarde cuestionar la existencia de la libre voluntad en otros textos. Kaczynski evidenció que la autonomía del individuo es problemática en la sociedad moderna, y que este problema es uno de los propósitos de esa sociedad.

Tanto Nietzsche como Kaczynski son vistos por muchos como

nihilistas. El ethos posmoderno predominante exalta a Nietzsche e ignora a Kaczynski, en gran parte porque Nietzsche no desafía a la sociedad, mientras que Kaczynski sí.

Para el posmodernismo, el yo es tan solo un producto, un resultado, nada más que un efecto superficial. Fue Nietzsche quien, en realidad, concibió esta visión (ahora también conocida como "la muerte del sujeto"), la cual se puede encontrar en muchos de sus escritos. Kaczynski manifestó una autonomía determinada y mostró que el individuo no se ha extinguido. Uno puede lamentar el fin de la soberanía individual y acabar cayendo en la pasividad y el cinismo posmodernos, o bien puede hacer un diagnóstico de la condición del individuo dentro de la sociedad y desafiar esta condición, tal como hizo Kaczynski.

La obra de Freud Das Unbehagen in der Kultur, que se tradujo al inglés en los años 1930 como Civilization and Its Discontents [El malestar en la cultura], se traduce más literalmente como "lo que nos hace sentir incómodos de la cultura". Nietzsche nunca cuestionó la cultura en sí misma. Kaczynski clarificó por qué el industrialismo, el terreno de la cultura, se debe superar para que existan salud y libertad.

Capítulo 13

¿Por qué primitivismo?

El biógrafo de Guy Debord, Anselm Jappe[278], se refirió al rompecabezas del presente, "en el cual el resultado de la actividad humana se opone a la misma humanidad", recordando una pregunta formulada 40 años antes por Joseph Wood Krutch: "¿En qué se ha quedado aquella oportunidad de ser más plenamente humanos que nos iba a proporcionar el 'control de la naturaleza'?"[279].

La crisis general se está agudizando rápidamente en todas las esferas de la vida. En cuanto a la biosfera, esta realidad es tan bien conocida que, si no fuera tan horripilante, se podría considerar incluso banal. El incremento de las tasas de extinción de especies, la proliferación de zonas muertas en los océanos, agujeros en la capa de ozono, bosques tropicales que desaparecen, calentamiento global, el envenenamiento omnipresente de aire, agua y tierra, por mencionar algunas realidades.

Desgraciadamente la vida social está totalmente vinculada con la generalización de la contaminación por fármacos de las cuencas hidrográficas[280]. En este caso concreto, la destrucción del mundo natural viene derivada del intento de enmascarar la alienación masiva con fármacos. En los Estados Unidos, la obesidad con riesgo para la vida está aumentando exponencialmente, y decenas de millones sufren de depresión severa y/o ansiedad[281]. A menudo hay múltiples estallidos de homicidios en hogares, escuelas y puestos de trabajo, mientras el índice de suicidios entre la gente joven se ha triplicado en décadas recientes[282]. La fibromialgia, síndrome de fatiga crónica y otras enfermedades "misteriosas" o psicosomáticas se han multiplicado, y rivalizan con la aparición de otras nuevas de origen fisiológico conocido: ébola, fiebre de Lassa, SIDA, legionelosis. El regreso de una tuberculosis y una malaria resistentes a los antibióticos se mofa del ilusorio dominio de la tecnología, por no mencionar brotes de E. coli, de la enfermedad de las vacas locas, del virus del Nilo Occidental, etc. Incluso un sondeo solo superficial del deterioro psíquico contemporáneo requeriría muchas páginas. Rabia apenas contenida, sensación de vacío, deterioro de la

confianza en instituciones en todas partes, altos niveles de estrés, todo conforma lo que Karnoouh ha etiquetado como “la creciente fractura del vínculo social”[283].

La realidad actual continúa enfatizando la ineptitud de la teoría vigente y su abandono de cualquier proyecto redentor. Parece innegable que se nos está arrebatando lo que queda de vida sobre la tierra. ¿Dónde está la profundidad de análisis y visión que corresponde a la situación crítica de la condición humana y la fragilidad del futuro de nuestro planeta? ¿O es que sencillamente lo único que hacemos es dejarnos llevar por una corriente totalizadora de degradación y pérdida?

La crisis es difusa, pero al mismo tiempo es claramente visible a todos los ámbitos. Uno llega a estar de acuerdo con Ulrich Beck en que “la gente ha empezado a cuestionar la modernidad… sus premisas han empezado a tambalearse. Mucha gente está profundamente disgustada con el talante de castillo de naipes del superindustrialismo”[284]. Ágnes Heller observó que nuestra condición humana se vuelve menos estable y más propensa a caer en el caos cuanto más nos alejamos de la naturaleza, contrariamente a lo que dice la ideología dominante del progreso y el desarrollo[285]. Con el desencanto aparece una creciente sensación de que se necesita algo diferente urgentemente.

Una nueva orientación es un desafío tan mayúsculo que los teóricos lo han evitado casi totalmente. Para ir más allá del malestar que no tiene expectativas, del colapso de la confianza social tan devastadoramente expresado en Las partículas elementales (la novela del fin del milenio de Michel Houellebecq)[286], la perspectiva analítica simplemente debe cambiar radicalmente. Esto consiste, para los principiantes, en rechazar la conclusión de Foucault de que las capacidades y relaciones humanas están ineludiblemente tecnologizadas[287].

Como dijo Eric Voegelin, “El precio del progreso es la muerte del espíritu”[288]. Pero si el progreso del nihilismo es idéntico al nihilismo del progreso, ¿dónde está la línea divisoria, la ruptura? ¿Cómo se puede plantear romper radicalmente con la totalidad del progreso, la tecnología y la modernidad?

Un rápido repaso de las recientes modas académicas muestra precisamente donde no se ha encontrado ninguna perspectiva de este tipo. La acertada formulación de Fredric Jameson nos presenta el tema en cuestión: “Posmodernismo es lo que queda cuando se ha completado el proceso de modernización y la naturaleza ha desaparecido para siempre”[289].

El posmodernismo es el espejo de un ethos de derrota y reacción, un fracaso de la voluntad y el intelecto que se ha acomodado a la nueva situación crítica de alienación y destrucción[290]. Para los posmodernistas, no se puede hacer oposición a casi nada. La realidad, al fin y al cabo, es tan caótica, cambiante, compleja e indeterminada y sus aspectos opuestos son, por supuesto, tan solo un puñado de falsos dualismos. El argot vacío de significado y el escaqueo permanente trascienden cualquiera de los dualismos pasados de moda. Daniel White, por ejemplo, prescribió “un método posmoderno-ecológico que va más allá de la tradicional dilema de Opresor y Oprimido…”[291].

En un reino consumista basado en la libertad, “este nodo complejo, donde las tecnologías quedan difundidas, donde las tecnologías son escogidas”, según Mike Michael[292], ¿quién puede decir que algo es absolutamente incorrecto? Iain Chambers es una voz elocuente dentro de la abyección posmoderna al preguntarse si la alienación no será sencillamente un hecho eterno:

¿Y si la alienación fuese una limitación terrestre, destinada a frustrar el “progreso” introyectado en todas las teleologías?… Quizá no exista ninguna alternativa autónoma y separada de la existente estructura capitalista del mundo actual. Modernidad, occidentalización del mundo, globalización son etiquetas de un orden económico, político y cultural que aparentemente permanecerá durante el futuro próximo[293].

La fijación con la superficie (la profundidad es una ilusión, como también lo son la presencia y la inmediatez), la prohibición de unificar narrativas e investigar orígenes, la indiferencia ante el

método y la evidencia, el énfasis en los efectos y la novedad, todas encuentran su expresión en la cultura posmoderna en general. Estas prácticas y actitudes se están propagando por todas partes, junto con la tecnología que el posmodernismo acoge con los brazos abiertos sin ningún tipo de reserva. Pero, al mismo tiempo, hay indicios de que estas recetas triviales y poco originales de "pensamiento" puedan estar perdiendo su atractivo[294]. Ya hay disponible un antídoto para la capitulación posmoderna, principalmente gracias a lo que se conoce como movimiento antiglobalización.

Jean-François Lyotard, que hubo un tiempo en que pensaba que la existencia tecnológica ofrecía opciones, ha empezado a escribir sobre la siniestra expansión de una prisión orquestada por el neototalitarismo. En ensayos anteriores señalaba una pérdida de afecto como parte de la condición posmoderna. Más recientemente, ha atribuido esta pérdida a la hegemonía tecnocientífica. Los individuos discapacitados son tan solo una parte del cuadro, tal como Lyotard retrata los efectos sociales de lo que solo se puede denominar razón instrumental, los individuos mutilados son tan solo una parte del cuadro que representa una patología en auge. Y en oposición a Habermas, la "acción comunicativa" en ningún caso supone un desafío para esta supremacía de la razón instrumental. En referencia al desarrollo urbano global, Lyotard declaró que "No habitamos la megalópolis sino en la medida en que la declaramos inhabitable. De lo contrario solo estaríamos alojados en ella"[295]. Y también, "con la megalópolis, es su nihilismo lo que Occidente realiza y difunde. Este lo llama desarrollo"[296].

En otras palabras, es posible que el callejón sin salida posmoderno tenga una salida, al menos para algunos. Aquellos que todavía están bloqueados por la izquierda cargan a sus espaldas un legado de fracaso del que han de deshacerse —uno que obviamente trasciende lo "meramente" cultural—. Desacreditada y moribunda como alternativa real, esta perspectiva seguramente también es necesario que se vaya.

Imperio[297], de Hardt y Negri, es un artilugio clásico del izquierdismo, un compendio de material desgastado y obsoleto. Estos autoproclamados militantes comunistas no tienen absolutamente noción alguna de la crisis que nos rodea. Así que

continúan buscando “alternativas dentro de la modernidad”. Identifican la fuerza que debe impulsar su revolución comunista con “la experiencia común de las nuevas prácticas productivas y la concentración de la mano de obra productiva en el terreno flexible y fluido de las nuevas tecnologías comunicativas, biológicas y mecánicas”[298]. El análisis izquierdista sostiene con determinación la esencia del marxismo produccionista, a pesar de la técnica destructiva y estandarizadora en continuo avance. No es de extrañar que Hardt y Negri no tengan en consideración la pulverización de culturas indígenas y del mundo natural ni el constante movimiento en todo el mundo hacia la total deshumanización.

Claude Karnoouh considera monstruosa “la idea de que el progreso consiste en el control total del material genético de todos los seres vivos”. Para él, esto acarrearía una no libertad “que ni siquiera el más sangriento de los totalitarismo del siglo XX fue capaz de conseguir”[299]. Hardt y Negri no se encogen ante este control, ya que no cuestionan ninguna de sus premisas, dinámicas ni prerrequisitos.

No deja de ser irónico que los militantes de Imperio queden al descubierto por su incomprensión de la trayectoria de la modernidad por uno de sus opositores, Oswald Spengler. Como nacionalista y reaccionario que era Spengler, La decadencia de Occidente[300] es la obra maestra de la historia del mundo, y su comprensión de la lógica interna de la civilización occidental es sorprendentemente premonitoria.

Aquí son especialmente relevantes los juicios de Spengler, prácticamente un siglo atrás, respecto al desarrollo tecnológico y su impacto social, cultural y medioambiental. Vio que la dinámica de la naturaleza prometeica (“fáustica”) de la civilización global se convierte totalmente en realidad como sociedad de masas autodestructiva y tecnología moderna igualmente catastrófica. La subyugación de la naturaleza conduce ineludiblemente a su destrucción y a la destrucción de la civilización. “Un mundo artificial atraviesa y envenena el mundo natural. La civilización se ha convertido ella misma en una máquina que todo lo hace, o quiere hacerlo, mecánicamente.”[301] El hombre civilizado es “un pequeño creador contra la naturaleza, un revolucionario en el mundo de la vida que se ha convertido en el esclavo de su propia

creación. La cultura, el conjunto de las formas artificiales y personales propias de la vida, se desarrolla en una jaula de estrechas rejas…"[302].

Así como Marx visualizó la civilización industrial como una encarnación de la razón y a la vez como un logro permanente, Spengler la vio como definitivamente incompatible con su entorno físico, y, por lo tanto, arriesgadamente transitoria. "El Hombre Superior es una tragedia. Con sus tumbas deja detrás de él un campo de batalla y una tierra yerma. Ha arrastrado animales y plantas, mares y montañas hacia su decadencia. Ha pintado con sangre la faz de la tierra, la ha deformado y mutilado"[303]. Spengler entendió que "la historia de esa técnica se aproxima rápidamente a su inevitable final"[304].

Theodor Adorno pareció coincidir con algunos elementos del pensamiento de Spengler: "Frente a la Decadencia de Occidente no está, como instancia salvadora, la resurrección de la cultura, sino la utopía, que yace, silenciosa e interrogante, en la imagen de su decadencia"[305]. La Dialéctica de la Ilustración, de Adorno y Horkheimer[306], es en su esencia una crítica a la civilización a partir de la imagen de Odiseo reprimido por la fuerza ante el canto seductor de las Sirenas. La tesis central de la obra es que "la historia de la civilización es… la historia de la renuncia"[307]. Como resumió Albrecht Wellmer, "Dialéctica de la Ilustración sería la teoría de una modernidad definitivamente sumida en la oscuridad"[308]. Esta percepción, ahora continuamente aumentada por datos que la confirman, tiende a convertir en irrelevantes tanto las fuentes de la teoría como la lógica del progreso. Si no hay manera de escaparse de una condición que podemos entender perfectamente, ¿qué más se puede decir?

Herbert Marcuse intentó trazar una ruta de escape en Eros y civilización[309], tratando de separar la civilización de la modernidad. Para preservar las "ganancias" de la modernidad, la solución sería una civilización "no represiva". Para ello Marcuse propone prescindir de la "represión excedente", lo que implica que la represión (básica) es indispensable y, por lo tanto, de ella no se puede prescindir[310]. Puesto que la modernidad depende de la producción, de por sí una institución represiva, redefinir el trabajo

como juego libre puede salvar tanto a la modernidad como a la civilización. Esto lo considero una defensa inverosímil, incluso desesperada, de la civilización. Marcuse fracasa a la hora de rebatir la visión de Freud de que la civilización no se puede reformar.

Freud, en El malestar en la cultura, argumentó que una civilización no represiva era imposible, porque la civilización se fundamenta en la restricción forzada de la libertad instintiva y del Eros. Para implantar el trabajo y la cultura, la prohibición debe imponerse permanentemente. Dado que esta represión y su mantenimiento constante son esenciales para la civilización, la civilización universal lleva implícita la neurosis universal[311]. Durkheim ya había advertido que, a medida que la especie humana "avanza" con la civilización y la división del trabajo, "la felicidad general de la sociedad disminuye"[312].

Como buen burgués que era, Freud justificaba la civilización basándose en que el trabajo y la cultura son necesarios y que la civilización es lo que capacita a los humanos para sobrevivir en un planeta hostil. "La principal tarea de la civilización, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza." Y aún más, "Pero ¡cuánta ingratitud, cuánta miopía en todo caso aspirar a una abolición de la civilización! Solo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar"[313].

Probablemente el apoyo ideológico más fundamental de que goza la civilización es la caracterización que hace Hobbes del estado precivilizado de la naturaleza como "desabradable, tosco y insuficiente". Freud subscribió este punto de vista, por supuesto, igual que Horkheimer y Adorno.

Desde mediados de los años sesenta ha habido un cambio de paradigma en la manera en que los antropólogos entienden la prehistoria, con profundas implicaciones para la teoría. Basándose en un sólido bagaje de investigación arqueológica y etnográfica, la principal corriente antropológica ha abandonado la hipótesis hobbesiana. La vida antes o fuera de la civilización se define ahora más específicamente como la existencia social previa a la domesticación de animales y plantas. Las evidencias acumuladas demuestran que, antes del cambio neolítico de un modo de existencia cazador-recolector hacia un estilo de vida agrícola, la

mayor parte de la gente tenía abundante tiempo libre, autonomía o igualdad de géneros considerable, un ethos basado en la igualdad y el compartir, y ningún tipo de violencia organizada.

El año 1966, en la Universidad de Chicago, una conferencia con el engañoso título de “El hombre cazador” presentó en primicia la visión inversa a la de Hobbes, que durante siglos había proporcionado una justificación efectiva a todas las instituciones represivas de una compleja e imperializadora cultura occidental. Han sido aportadas cantidad de pruebas fehacientes del nuevo paradigma de la mano de arqueólogos y antropólogos tales como Marshall Sahlins, Richard B. Lee, Adrienne Zihlman y otros muchos; estos estudios son ampliamente accesibles y ahora constituyen la base teórica para todo desde los cursos de licenciatura hasta la investigación de campo[314].

Los arqueólogos continúan descubriendo muestras de cómo nuestros antepasados paleolíticos llevaron unas vidas pacíficas, igualitarias y saludables durante unos dos millones de años. El uso del fuego para cocinar tubérculos hace tan solo 1,9 millones de años y viajes marítimos de larga distancia hace 800.000 años son dos hallazgos entre muchos que testifican una inteligencia equivalente a la nuestra[315].

La ingeniería genética y la inminente clonación humana son tan solo las manifestaciones más actuales de una dinámica de control y dominación de la naturaleza que los humanos pusieron en marcha hace 10.000 años, cuando nuestros ancestros empezaron a domesticar animales y plantas. En las 400 generaciones de existencia humana desde entonces, toda la vida natural ha sido invadida y colonizada a los niveles más profundos, en paralelo a los controles que han sido diseñados cada vez más conscientemente en el ámbito social. Ahora somos capaces de ver esta trayectoria como lo que realmente es: una transformación que trajo una destrucción que lo abarca todo y que no era necesaria de ninguna de las maneras. Significativamente, registros arqueológicos por todo el mundo demuestran que muchos grupos humanos probaron la agricultura y/o la ganadería y más tarde las abandonaron para recurrir a estrategias de caza y recolección que veían más fiables. Otros se negaron durante generaciones a adoptar las prácticas de la

domesticación de sus vecinos cercanos.

Es aquí que ha empezado a emerger una alternativa primitivista, tanto en la teoría como en la práctica[316]. Al cuestionamiento de la tecnología se tiene que añadir el de la propia civilización. La cantidad de documentación en continuo crecimiento sobre la prehistoria humana como periodo muy largo de vida humana esencialmente no alienada supone un marcado contraste respecto a los fracasos cada vez más severos de una modernidad insostenible.

En el contexto de su debate sobre las limitaciones de Habermas, Joel Whitebook escribió: “Puede ser que el alcance y la profundidad de la crisis social y ecológica sean tan grandes que no puedan ser contrarrestadas por nada más que una transformación épica de las visiones del mundo”[317]. Pocos años más tarde, Castoriadis llegó a la conclusión de que una transformación radical “tendría que lanzar una ofensiva sobre todas las formas de división del trabajo conocidas hasta ahora”[318]. La división del trabajo, que iba asomando la cabeza tímidamente durante la prehistoria, fue el fundamento de la domesticación, y continúa impulsando el imperativo tecnológico.

El reto es ahora desmentir la tesis de George Grant de que vivimos en “un mundo donde solo una catástrofe puede frenar el despliegue del potencial de la técnica”[319] y actualizar la opinión de Claude Karnoouh de que la revolución solo se puede redefinir en contra del progreso[320].

Capítulo 14

Segunda mejor vida: virtualidad real

Toneladas de estudios empíricos y uno o dos siglos de teoría social se han fijado en que la modernidad produce relaciones cada vez más superficiales e instrumentalizadas. Allí donde habían perdurado lazos de apoyo mutuo, basado en los vínculos cara a cara, ahora tiende a existir una tecnocultura insustancial y desmaterializada. Esta es la trayectoria de la sociedad de masas industrial, que, en vez de transformarse a sí misma gracias a la tecnología, se consolida cada vez más.

En este contexto, es chocante darse cuenta de que el uso original de la palabra "virtual" era como forma adjetivada de "virtud". La realidad virtual no es tan solo la creación de una subcultura narcisista, sino que representa una pérdida de identidad y realidad mucho más amplia. Su objetivo primordial es la perfecta intimidad entre el ser humano y la máquina, la erradicación de las diferencias entre la interacción en-persona y la basada en el ordenador.

Segunda Vida[321]. Renacidos[322]. Ambas son vías de escape de una realidad que empeora gravemente. Tanto la opción de la alta tecnología como la fundamentalista son respuestas pasivas a la verdadera situación que ahora nos acorrala. Estamos muy distantes los unos de los otros, tanto física como socialmente, y la virtualidad invasora nos aleja todavía mucho más. Podemos escoger "vivir" como sucedáneos flotando libremente por la nueva y pulcra "Tierra de la Renuncia" de la realidad virtual (RV), pero solo si antes acogemos con los brazos abiertos lo que Žižek denominó "la implacable pulsión tecnológica que domina nuestras vidas"[323].

El ciberespacio supone la disolución de la naturaleza en la tecnología, nos dice Allucquère Rosanne Stone, quien luego nos advierte que estamos perdiendo la noción de lo que es un ser físico[324]. La respuesta clave que encontramos en el insensible mundo tecnológico es, como no, más tecnología. Tecnología farmacológica, para los setenta millones de americanos que padecen de insomnio, para los hombres con disfunción sexual que ahora dependen de Viagra, Cialis, etc., para los que sufren depresión y

ansiedad y que ya no sueñan ni sienten.

Y, mientras este régimen trabaja para aplastar y suprimir aún más la experiencia directa, aparece la Realidad Virtual, su último triunfo, para llenar el vacío resultante. Second Life, There[325] y cualquier otra nueva marca que aparezca, ofrecen mundos de sueño a un mundo despojado de sueños. En los tiempos que corren, se promocionan la "pena virtual" y el "luto en linea" como algo mejor que estar presente para consolar a aquéllos que sienten pena;[326] un mundo donde pequeños niños están controlados por vídeo, donde la "teledildónica"[327] proporciona sexo simulado a sujetos distantes.

"Bienvenido a Second Life. Esperamos verte en nuestro mundo", es lo que reza el reclamo promocional del sitio web. Inmersiva e interactiva, la RV proporciona el espacio alternativo a la realidad que sus clientes rechazan. Por pocos dólares, cualquiera puede existir como un "avatar" que nunca envejecerá, ni se aburrirá, ni se pondrá kilos de más. Wade Roush, de la revista Technology Review, asegura que Second Life es un éxito en tanto que es "menos solitaria y menos previsible" que la vida que tenemos ahora[328]. Esta inversión de la realidad es el consuelo de lo sobrenatural de muchas religiones, y tiene una finalidad sustitutiva similar.

La realidad va desapareciendo detrás de una pantalla a medida que se acrecienta la separación de la mente respecto el cuerpo y la naturaleza. Los medios tecnológicos se perfeccionan con mucha rapidez, haciendo realidad las promesas de principios de los años 90. En aquella época, a pesar de todo el revuelo[329], la RV aún no podía ofrecer lo que realmente se esperaba de ella. Unos quince años más tarde, la tecnología de Second Life, por ejemplo, involucra a muchos usuarios con una fuerte sensación de presencia física y otros efectos pseudosensoriales. La realidad virtual es ahora la expresión definitiva de la condición posmoderna, quizás mejor tipificada por el hecho de que allí no existe nada de naturaleza salvaje, solo lo que sirve para el consumo humano.

Foucault describió la transformación del poder en la modernidad de la soberanía a la disciplina, y esta transformación se ha visto acelerada por una vida cotidiana enormemente tecnologizada[330]. La vida contemporánea está totalmente vigilada y controlada, a unos niveles sin precedentes. Pero el peso y la densidad de la mediación

tecnológica crean una realidad todavía más definida, y un escenario de control más profundo. Cuando la naturaleza de la experiencia está, a nivel primario, tan sumamente alterada, vemos una transformación fundamental, una transformación que se extiende por todas partes a un ritmo acelerado.

La realidad virtual es lo que mejor tipifica este movimiento, con sus simulaciones y fantasías robóticas como componentes innovadores de la cultura global estandarizadora y universalizadora que avanza persistentemente. Tristemente oportuna es la opinión de Philip Zhai de que la RV es la "madurez metafísica de la civilización"[331]. Todo lo que sea tangible, sensorial y basado en la tierra, queda corroído y encogido dentro de la existencia mediada tecnológicamente.

Sin duda, hay maneras de resistencia contra este último florecimiento de lo falso. Pero una reacción luddita siempre parece palidecer ante la magnitud de aquello a que se enfrenta. Todo movimiento tecnológico innovador tiene una larga tradición histórica detrás, una cadena de eventualidades. El salto que conlleva la adaptación a nuevas tecnologías se hace más asequible gracias al empobrecimiento gradual de los deseos humanos y a las aptitudes adquiridas con innovaciones previas. La promesa es, siempre, que más tecnología comportará una mejoría –lo que más rigorosament quiere decir que más tecnología compensará lo que se ha perdido con los "adelantos" precedentes. La única salida es romper esta cadena rechazando su imperativo.

Heidegger acomete la "objetivación de todo lo que existe… puesto a disposición de la representación y la producción" señalando que "la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la tecnología" para concluir que "El mundo se convierte en objeto"[332]. También entendió cómo la tecnología cambia nuestra relación con las cosas, un fenómeno acentuado por la realidad virtual. Gadamer remarcó que "En un mundo que cada vez es más técnico, hablar de la dignidad de las cosas resulta cada vez más incomprensible. Las cosas simplemente van desapareciendo…"[333]. La virtualidad, definitivamente, está desapareciendo.

De hecho, recientemente ha tenido lugar un contraataque en favor de respetar las cosas como tales, en favor de liberarlas de su estado instrumental, al menos en el plano filosófico. Títulos como Things

[Cosas] (2001) y The Lure of the Object [El encanto del objeto] (2005) són una muestra[334]. El deseo de experimentar la auténtica "coseidad de las cosas" (expresión acuñada por Heidegger) es una recriminación a la condición patológica conocida como modernidad, un reconocimiento de que "aceptar la alteridad de las cosas es la condición necesaria para aceptar la alteridad como tal"[335].

La inmersión en la realidad virtual es una cepa particularmente virulenta de esta patología por el elevado grado de interactividad y autorepresentación que implica. El entorno construido nunca ha dependido tan crucialmente de nuestra intervención, y nunca antes esta intervención ha sido tan totalizadora. Con su apariencia de, literalmente, una segunda vida, un segundo mundo, este es nuestro Matrix –el cual nosotros mismos tenemos que pagar continuamente para poderlo reproducir. La descripción que Heinz Pagels hace de lo simbólico en general, ciertamente se puede aplicar a la realidad virtual: al negar "la inmediatez de la realidad, y al crear un sustituto no hemos hecho más que devanar otro hilo en la trama de nuestra grandiosa ilusión"[336]. Este uso del ciberespacio lleva la representación hacia nuevos niveles de autoreclusión y autodomesticación.

El estudio que hizo Spengler de la civilización Occidental le llevó a la conclusión de que "un mundo artificial atraviesa y envenena el mundo natural. La civilización se ha convertido ella misma en una máquina que todo lo hace, o quiere hacerlo, mecánicamente"[337]. Second Life, Google Earth, etc., con sus tarjetas gráficas y conexiones de banda ancha son sofisticadas salidas de emergencia muy tentadoras, pero no dejan de tener la misma orientación mecánica de siempre. Y la RV, como alegremente proclama David Gelernter, "es el tipo de instrumento que exige la vida moderna"[338].

Hija de la investigación militar y de la industria del entretenimiento, la Realidad Virtual depende de nosotros para poder jugar el papel que sus padres le han asignado en la sociedad. La virtualidad real pasará a ser la norma cuando se generalice su contagio, pero solo con nuestro consentimiento activo. Wittgenstein lamentaba que "no es absurdo creer por ejemplo que la era de la ciencia y la tecnología es el principio del final para la

humanidad”[339]. La ciencia y la tecnología son los más grandes triunfos de la humanidad, y, tristemente, esto es ahora más evidente que nunca.

Capítulo 15

¿Punto de ruptura?

El creciente número de víctimas de la vida moderna es peor de lo que nunca nos podríamos haber imaginado. Avanza desbocada una metamorfosis que está cambiando la textura de la vida, toda la sensación de las cosas. En un pasado no tan lejano esto todavía era solo una alteración parcial; ahora, la Máquina está centrada en nosotros, penetrando más y más en la esencia de nuestras vidas, asegurándonos de que no es posible escaparse de su lógica.

Lo único que ha tenido una continuidad estable es el cuerpo físico, pero incluso este se ha vuelto vulnerable de maneras nunca vistas. Ahora, según Furedi[340], habitamos en una cultura de alta ansiedad que está a punto de convertirse en un estado de pánico absoluto. El discurso posmoderno suprime las expresiones de sufrimiento, una faceta más de su resignación ante la inevitabilidad de todavía más desolación sistemática. La relevancia de las enfermedades degenerativas crónicas tiene un escalofriante paralelismo con la permanente erosión de todo lo que la cultura industrial tiene de saludable y lleno de vitalidad. Es decir, quizás se pueda retardar un poco la progresión de la enfermedad, pero no es imaginable que pueda haber un tratamiento definitivo dentro de este contexto —el cual causó la enfermedad en primer lugar—.

Mientras anhelemos la comunidad, esta no morirá en absoluto. McPherson, Smith-Lovin y Brashears explicaron, en 2006, que 19 años antes el americano medio tenía tres amistades íntimas; en 2006 el número era dos. Su estudio a nivel nacional también reveló que, durante ese mismo periodo de tiempo, el número de personas sin ninguna amistad ni persona de confianza se había triplicado[341]. Las cifras del censo muestran el correspondiente marcado aumento de la cantidad de personas que viven solas, a medida que la tecnocultura —con su elogiada "conectividad"— se va volviendo cada vez más aisladora, solitaria y vacía.

En Japón, “la gente, sencillamente, ha dejado de tener sexo” y el índice de suicidios ha subido rápidamente[342]. El Hikikomori, o aislamiento social agudo, hace que más de un millón de jóvenes se queden encerrados en sus habitaciones durante años. Allí donde la tecnocultura está más desarrollada es donde se encuentran los más altos niveles de estrés, depresión y ansiedad.

Las ideas y preguntas solo pueden llegar a convertirse en corrientes en el mundo si la realidad, tanto la exterior como la interior, lo permite. Nuestro estado actual, degenerando hacia la catástrofe, muestra una realidad de condiciones inequívocas. Estamos destinados a protagonizar un choque frontal entre las nuevas preguntas urgentes y una totalidad, la civilización global, que no puede aportar respuestas. Un mundo que no ofrece ningún futuro, y que tampoco muestra ninguna intención de admitirlo, pone en peligro su propio futuro junto con la vida, la salud y la libertad de todos los seres del planeta. Los dirigentes de la civilización siempre han desaprovechado cualquier remota oportunidad que han tenido para prepararse para el fin de la vida tal como ellos la conocen, y han escogido cabalgar sobre la cresta de la ola de la dominación en cualquiera de sus formas.

Se ha hecho evidente para algunos que la profundidad de la crisis en expansión, que es tan masivamente deshumanizadora como ecocida, tiene sus orígenes en las instituciones esenciales de la propia civilización. Las desacreditadas promesas de la Ilustración y la modernidad representan la culminación del grave error conocido como civilización. No hay ninguna expectativa de que este orden renuncie a aquello que lo ha definido y mantenido, y aparentemente es poco probable que sus diversos defensores ideológicos sean capaces de hacer frente a los hechos. Si el colapso de la civilización ya ha empezado, un proceso ahora asumido de manera extraoficial pero amplia, podrían darse las circunstancias para un rechazo o abandono generalizado de la totalidad reinante. De hecho, su rigidez y negación podrían estar preparando el escenario para un cambio cultural de unas dimensiones sin precedentes que podría desplegarse precipitadamente.

Por supuesto que un cambio de paradigma que nos separase de este sistema tan bien atrincherado, pero vulnerable y de una

imperfección fatal, está lejos de ser inevitable. La otra posibilidad a tener en cuenta es que haya demasiada gente que, por las razones habituales (miedo, inercia, incapacidad inculcada, etc.), acepten pasivamente la realidad tal como es, hasta que sea demasiado tarde para hacer ninguna otra cosa que no sea lidiar con el colapso. Es digno de ser tenido en consideración que un profundo malestar visceral y, en muchos casos, un sufrimiento agudo están alimentando una creciente concienciación de que las cosas van mal, aunque solo sea de manera incipiente e individualizada. Aquí es donde radica la oportunidad. Desde esta nueva perspectiva, que ciertamente se está incrementando, surge la tarea de enfrentarnos con lo que nos espera como especie y suprimir los obstáculos para la supervivencia planetaria. Ha llegado el momento de presentar cargos a gran escala contra la civilización y la sociedad de masas. Al menos es posible que el juicio resultante pueda deshacer, de varios modos, la maquinaria mortal antes de que la destrucción y la domesticación lo inunden todo.

A pesar de que lo que ya no tenemos nos pueda ayudar a entender el trance por el cual estamos pasando, estamos viviendo en una obvia sumisión de magnitud claramente superior a la que nunca antes haya podido existir. El tecnomundo que nos rodea y se extiende rápidamente sugiere que se está produciendo un movimiento hacia todavía un mayor control de todos y cada uno de los aspectos de nuestras vidas. La afirmación de Adorno en los años sesenta se muestra hoy perfectamente válida: “Con el tiempo, el sistema alcanzará un punto —la palabra que proporciona el lema social es “integración”— en que la dependencia universal de todos los momentos entre ellos mismos dejará atrás como anticuada la causalidad. En una sociedad monolítica es inútil buscar qué puede ser causa. La única causa es la sociedad misma”[343].

Una totalidad que absorbe cualquier “alternativa” y parece irreversible. Totalitaria. Ella misma es su propia justificación e ideología. Nuestro rechazo, nuestra llamada para desmantelar todo esto, cada vez se encuentra con menos protestas y argumentos contrarios. La respuesta resumida en pocas palabras acostumbra a ser más bien del estilo “Sí, vuestro punto de vista está bien, es verdad y es válido; pero esta realidad no va a marcharse nunca”.

Ninguna de las supuestas victorias sobre la inhumanidad ha hecho de este mundo un lugar más seguro, ni siquiera para nuestra propia especie. Todas las revoluciones no han hecho más que endurecer aún más el control de la dominación, actualizándolo. A pesar de los altibajos de diferentes convicciones políticas, siempre acaba ganando la producción; los sistemas tecnológicos nunca se retiran, solo avanzan. Hemos sido libres o autónomos solo porque la Máquina lo requiere para su funcionamiento.

Mientras tanto, las estúpidas opiniones de siempre continúan haciendo acto de presencia. "Tendríamos que ser libres para utilizar tecnologías específicas como herramientas sin llegar a adoptar la tecnología como estilo de vida"[344]. "Los mundos creados mediante la tecnología digital son reales desde el momento en que decidimos jugar con sus juegos."[345]

Junto con el control asfixiante del poder, y con algunas ilusiones persistentes de cómo funciona la modernidad, a la Máquina le están empeorando las perspectivas. Es chocante el hecho de que aquellos que gestionan la dominante organización de la vida ya ni tan siquiera se esfuerzan en dar respuestas o hacer pronósticos positivos. Los "temas" más acuciantes (como, por ejemplo, el calentamiento global) sencillamente se ignoran, y la propaganda sobre la comunidad (el mercado más el aislamiento), la libertad (la sociedad totalmente vigilada) y el sueño americano (!) es tan falsa que no puede esperarse que sea tomada en serio.

Como apuntó Sahlins, cuanto más complejas se vuelven las sociedades menor es su habilidad para afrontar los desafíos. La principal preocupación de cualquier estado es mantener su capacidad de previsión; cuando esta fracasa ostensiblemente, también lo hacen las posibilidades de que aquel estado sobreviva. Cuando las promesas de seguridad decaen, también lo hace el apoyo real que pueda quedar. Muchos estudios han llegado a la conclusión de que es más probable que varios ecosistemas sufran un repentino colapso catastrófico en vez de que experimenten una degradación constante y previsible. Los mecanismos de gobierno podrían estar expuestos a un desarrollo similar.

En tiempos lejanos había margen de maniobra. El avance de la civilización iba acompañado por una válvula de seguridad: la

frontera. La expansión a gran escala del Sacro Imperio Romano hacia el este durante los siglos XII-XIV, la invasión del Nuevo Mundo a partir del 1500, la expansión hacia el oeste en América del Norte durante la segunda mitad del siglo XIX. Pero el sistema está en deuda con las estructuras acumuladas durante estos movimientos. Somos rehenes, igual que también lo es todo el engranaje jerárquico. El sistema entero está atareado, siempre fluyendo; las transacciones se producen cada vez con más rapidez. Hemos llegado a un punto en que la estructura confía casi enteramente en la incorporación de fuerzas que están más o menos fuera de su control. Un claro ejemplo es el apoyo que dan los regímenes izquierdistas modernizadores de América del Sur. El tema no es tanto el resultado de la economía neoliberal en concreto, sino el éxito de la izquierda en el poder para promover su propio capital e incorporar la resistencia indígena en su círculo de influencia, al servicio de la aplicación de la lógica productivista en general.

Pero estas tácticas superan la existencia de una rigidez interna general que pone en grave riesgo el futuro del tecnocapital. El nombre de la crisis es la propia modernidad, su peso proporcional acumulado. Cualquier régimen actual se encuentra en una situación en que cualquier "solución" no hace más que agudizar los problemas en que está inmerso. Más tecnología y más fuerza coercitiva son los únicos recursos en los que apoyarse. La "cara oculta" del progreso se hace visible como la cara definitiva de los tiempos modernos.

Teóricos como Anthony Giddens y Ulrich Beck admiten que la modernidad ha llegado a sus límites, y, por lo tanto, el desastre es ahora la característica latente de la sociedad[346]. Aun así, y a pesar de que no proponen ningún cambio esencial, no pierden la esperanza de que todo irá bien. Beck, por ejemplo, hace un llamamiento en favor de la democratización del industrialismo y del cambio tecnológico, evitando cautelosamente la pregunta de por qué esto no ha pasado nunca antes.

Dentro de esta totalidad, no se ha producido ningún tipo de reconciliación ni de final feliz, y cualquier afirmación de lo contrario es claramente falsa. La historia parece haber finiquitado la

posibilidad de redención; su propia trayectoria hace pedazos lo que había pasado como pensamiento crítico. La lección es que tenemos que poner atención en todo lo que tiene que cambiar para marcar un nuevo rumbo que sea genuinamente viable. Nunca ha existido un momento para elegir; los terrenos donde se desarrolla la vida varían de manera imperceptible en multitud de maneras, sin drama pero con vastas consecuencias. Si buscáramos la solución en la tecnología, lo único que conseguiríamos sería, por supuesto, reforzar el mandato de la dominación moderna; este es un aspecto a tener muy presente a la hora de acometer el reto que tenemos entre manos.

La modernidad ha reducido el alcance permitido para la acción ética, aislando sus medios potencialmente efectivos. Pero la realidad, imponiéndose sobre nosotros a medida que aumenta la crisis, se está volviendo hegemónica e insistente una vez más. Pensar lo desgasta todo porque esta situación corroe todo lo que siempre hemos deseado. Nos damos cuenta de que todo depende de nosotros. Ni siquiera la probabilidad de un colapso de la tecnoestructura global nos tendría que hacer caer en la tentación de no reconocer nuestro papel potencialmente decisivo, nuestra responsabilidad para parar la locomotora de la destrucción. La pasividad, igual que una actitud derrotista, no hará realidad la liberación.

Todos estamos heridos, y, paradójicamente, esta alineación se convierte en la base del sentimiento de comunidad. Puede ser que los traumatizados se estén agrupando, que haya una afinidad espiritual que exija la recuperación. Por el mero hecho de que todavía somos capaces de sentir intensamente, nuestros dirigentes no van a dormir más tranquilos que nosotros. Nuestra gran necesidad de recuperación significa que ya es hora de que se lleve a cabo un derrocamiento. Tan solo esto, por sí mismo, supondría una curación. Las cosas simplemente “van pasando”, creando la catástrofe a todos los niveles. Y la gente ya lo está empezando a descifrar: que las cosas vayan simplemente pasando es, de hecho, la catástrofe.

Melissa Holbrook Pierson lo expresaba de este modo:

De repente, ahora nos viene a la cabeza, y es extrañamente fácil de entender. Vamos inexorablemente de cabeza hacia el Gran Adiós. ¡Ya es oficial! Lo que era impensable ha dejado de serlo. Por fin lo tenemos a la vista, después de todo el recorrido de historia humana que hemos dejado atrás. Desde el pozo de lo que queda de tu alma miserable sientes cómo se acerca la pérdida definitiva de tu hogar, una pérdida que una persona sola no tiene suficientes lágrimas para llorarla. Las tuyas y las mías, nuestros llantos privados, se juntarán en un llanto masivo…[347]

Miseria. Empobrecimiento. Es hora de volver al lugar donde, en el fondo, nunca hemos dejado de querer estar. En palabras de Spengler: "Habiéndose alargado una y otra vez, hasta el límite de su elasticidad, no parece ya capaz de soportar nuevos estirones"[348].

El pensamiento de la Ilustración, junto con la Revolución Industrial, empezó en la Europa de finales del siglo XIX, inaugurando así la modernidad. Se nos prometió libertad basada en el control consciente de nuestro destino. Pero los augurios de la Ilustración no se han cumplido, y el proyecto entero ha resultado ser autodestructivo. Sus principios fundamentales, como la razón, los derechos universales y las leyes científicas, estaban conscientemente diseñados para deshacerse de cualquier tipo de conocimiento místico precientífico. Las maneras de vivir diversas y apoyadas en la comunidad fueron sacrificadas en nombre de un modelo de vida unitario, uniforme e impuesto por ley. El énfasis de Kant en llegar a la libertad por medio de la acción moral nace en este contexto, junto con el proyecto de los enciclopedistas franceses de reemplazar los oficios tradicionales por sistemas tecnológicos más actuales. Por cierto, Kant, para quien la propiedad había sido santificada por nada menos que su propio imperativo categórico, comparó favorablemente la universidad moderna con una máquina industrial y sus productos.

Varias personalidades de la Ilustración debatieron sobre los pros y los contras de los avances modernos emergentes, y, por lo tanto, es obvio que estas pocas palabras no pueden hacer justicia al tema de la Ilustración. Sin embargo, puede ser fructífero tener en mente la importante conjunción histórica siguiente: el nacimiento

prácticamente simultáneo del pensamiento progresista moderno y de la producción en serie. En este sentido, la percepción de Min Lin resulta muy acertada: “Esconder el origen social del discurso cognitivo y el concepto de certeza es imprescindible para que la ideología occidental moderna pueda justificar o legitimar su papel, universalizando su base intelectual y creando una nueva cuasi trascendencia sagrada”[349].

La modernidad siempre está intentando ir más allá de sí misma, hacia un estado diferente, avanzando a trompicones como si quisiera recuperar el equilibrio perdido hace tanto tiempo. Está empeñada en cambiar el futuro —incluso el suyo propio— para que no destruya el presente. ¡Se necesita más modernidad para curar las heridas infligidas por la modernidad!

Con el énfasis que la modernidad pone en la libertad, las instituciones ilustradas modernas no han logrado, de hecho, más que conformidad. Lyotard hace un resumen del resultado general: “Nueva barbarie, neoanalfabetismo y empobrecimiento del lenguaje, nueva pobreza, implacable reconfiguración de la opinión por los medios de comunicación, un espíritu condenado a la miseria y un alma obsoleta”[350]. Las actuaciones estandarizadoras y masificadas, en todas las áreas de la vida, vuelven a poner despiadadamente en escena el verdadero programa de control de la modernidad.

“No es el capitalismo quien crea este mundo, sino la máquina. Las penosas y forzadas demostraciones para probar lo contrario han hecho desaparecer esta evidencia bajo toneladas de papel impreso.”[351] Lo cual no es de ningún modo negar el papel central del sistema de clases, sino recordarnos que la sociedad dividida empezó con la división del trabajo. El yo dividido llevó directamente a la sociedad dividida. La división del trabajo es el trabajo de la división. Entender qué caracteriza la vida moderna nunca debería separarse del esfuerzo por entender el papel que tiene la tecnología en nuestras vidas cotidianas, y que siempre lo ha tenido. Lyotard sentenció que “la tecnología no es una invención de los humanos. Más bien a la inversa”[352].

El Fausto de Goethe, la primera tragedia sobre el desarrollo industrial, representa los horrores más profundos de este como

derivados de objetivos honorables. Fausto, el creador del superhombre, participa de una pulsión endémica de la modernización, una pulsión cuyo éxito se ve amenazado por cualquier rastro de alteridad/diferencia dentro de su avance totalizador.

Funcionamos en un terreno cada vez más homogéneo, un terreno que está sometido a una continua uniformización con el objetivo de promover un único entramado tecnológico globalizado. Aun así, todavía es posible evitar esta situación si focalizamos nuestra mirada en lo externo, en aquello a lo que se le ha permitido existir en los márgenes. Así pues, algunos ven en Indymedia un triunfo crucial de la descentralización, y en el software libre, una exigencia radical. Esta actitud ignora la lógica industrial subyacente a cualquier desarrollo y uso de la alta tecnología. Todas las "herramientas maravillosas", incluido el omnipresente y altamente tóxico teléfono móvil, están mucho más vinculadas a la industrialización ecológicamente desastrosa de China e India, por ejemplo, que a las limpias y brillantes páginas de la revista Wired[353]. Las afirmaciones redentoras de Wired son increíbles fantasías infantiles desconectadas de la realidad. Sus adeptos solo pueden sostener tan gigantescas ilusiones mediante una ceguera deliberada, no solo ante la destrucción sistemática de la naturaleza por parte de la tecnología, sino también ante el coste humano global que representa: vidas completamente intoxicadas por el trabajo monótono y los accidentes laborales.

Actualmente existen fenómenos incipientes de protesta en contra de los sistemas universales que lo impregnan todo, como por ejemplo slow food (comida lenta), cittaslow (ciudades lentas), slow travel (viajar lento), etc. La gente preferiría que el gigante se tomara un descanso y dejara de devorar la textura de la vida. Pero la realidad es que la degradación está cogiendo velocidad en su antimundana carrera de desarraigo. Solo una ruptura radical podrá obstaculizar su trayectoria. Más misiles y más armas nucleares en cada vez más países es obviamente otra faceta del avance general del imperativo tecnológico. El espectro de una muerte masiva siempre al acecho es el logro más importante, la condición de la modernidad, mientras que la poshumana es la futura tecnocondición del sujeto. Somos el vehículo de la Megamáquina, no sus usuarios, rehenes de cada uno

de sus avances. La condición tecnohumana se avecina, de hecho. Nada podrá cambiar hasta que no se cambie la orientación tecnológica, hasta que no sea erradicada.

Nuestra condición se ve afianzada por aquellos que insisten —en la clásica línea posmoderna— en que el binomio naturaleza/cultura es falso. El mundo natural está en fase de evacuación, está siendo pavimentado al compás de una lógica de renuncia que considera que la naturaleza siempre ha sido cultural, y, por lo tanto, siempre ha estado sujeta a ser subyugada. Koert van Mensvoort, a Exploring Next Nature [Explorando la próxima naturaleza], pone en evidencia la dominación de la lógica de la naturaleza, tan popular en algunos círculos: "Nuestra próxima naturaleza estará compuesta por lo que solía ser cultural"[354]. ¡Adiós muy buenas, realidad no diseñada! Al fin y al cabo, proclama Van Mensvoort alegremente, la naturaleza cambia junto con nosotros.

Esto es la total pérdida del concepto de naturaleza —¡y no solo del concepto!—. A pesar de que la consigna "naturaleza" ciertamente goce de un buen grado de popularidad, mientras se está destruyendo su esencia: productos culturales "exóticos" del tercer mundo, ingredientes naturales en la comida, etc. Desafortunadamente, la naturaleza de la experiencia va ligada a la experiencia de la naturaleza. Cuando la última queda reducida a una presencia insustancial, la primera queda desfigurada. Paul Berkett cita a Engels y Marx cuando deduce que con el comunismo la gente "no solo lo sentirá, sino que será consciente de que forma parte de un todo junto con la naturaleza", porque el comunismo es "la unión de la existencia humana con la de la naturaleza"[355]. La supremacía tecnológica-industrial uniéndose a su contrario; qué tontería más descaradamente produccionista. A pesar de todo, dejando de lado la orientación comunista, ¿cuánta gente de la izquierda de hoy en día está en desacuerdo con la adulación marxista a la producción en serie? ¿Donde podemos encontrar algún tipo de reflexión crítica seria (o sea, que tenga consecuencias) sobre la masificada y estandarizada Zona Muerta que continúa extendiéndose por todas partes?

Una idea olvidada de El malestar en la cultura de Freud es la sugerencia de que un profundo e inconsciente "sentimiento de

culpabilidad engendrado por la civilización" causa un malestar y un descontento crecientes[356]. Adorno vio la relevancia de esto en el hecho de que "frente a la catástrofe que nos amenaza, se reacciona más bien suponiendo una catástrofe irracional en los comienzos. Hoy, la fracasada posibilidad de alguna otra cosa se ha visto reducida a evitar la catástrofe a pesar de todo"[357].

El absoluto desastre cualitativo y original para la vida en este planeta fue la puesta en marcha de la civilización. La Ilustración, igual que las religiones de la Era Axial 2.000 años antes, proporcionó la trascendencia necesaria para el siguiente nivel de dominación, un apoyo que es indispensable para la modernidad industrial. Pero ¿dónde podemos encontrar ahora el origen de un marco trascendente que justifique los nuevos niveles de desarrollo insaciable? ¿Qué nuevo reino de ideas y valores podemos conjurar para legitimar la ruina de la modernidad moribunda que lo envuelve todo? Ninguno. Solo la propia inercia del sistema; ninguna respuesta, ningún futuro.

Mientras tanto, nuestro contexto es el de una sociabilidad de la incertidumbre. A medida que el sistema empieza a mostrar múltiples debilidades, se están desatando las amarras de la estabilidad cotidiana. Cuando el sistema ya no puede garantizar seguridad, su final está cerca.

Estamos en una posición ventajosa sin precedentes en la historia: podemos captar fácilmente el historial de perversidad de esta civilización universal. Comprenderlo puede situarnos en un lugar donde la señal de cobertura sea lo suficientemente buena como para hacer posible un cambio de paradigma, aquel que podría acabar con la civilización y liberarnos del acostumbrado deseo de dominar. Un reto intimidatorio, como mínimo; pero recordad el niño que sintió el impulso de expresarse a pesar de la negación colectiva. El emperador iba desnudo; se había roto el conjuro.

Capítulo 16

Buscando el camino de vuelta a casa

Las velas parpadean. La modernidad no solo ha fracasado, sino que además se ha convertido en una amenaza para la supervivencia en nuestro planeta. La esperanza genuina se marchita a medida que encaramos la fase final de la modernidad, una existencia totalmente tecnificada. La fe en el progreso se ha desvanecido, y ahora el yo se está desintegrando y dispersando por el ciberespacio.

Czeslaw Milosz hablaba del predominio de la "lógica de una decadencia al borde del abismo, una lógica tan remarcable en su constancia que no tiene analogía histórica alguna"[358]. Un creciente número de libros nos hablan sobre la crisis envolvente de la modernidad solo para proporcionar "respuestas" que de ninguna manera salen del marco de la modernidad. El posmodernismo ha tratado de utilizar la "ausencia" como idea fundacional, argumentando en contra de la posibilidad de la existencia no mediada, o de alcanzar algún otro tipo de manera de ser cualitativamente diferente. Los pensadores posmodernos no se atreven a imaginar ni aceptar el fundamento más probable de nuestra miseria: la alienación humana o "ausencia" como causa y culminación de la sociedad de masas a escala tanto global como individual.

Cualquier camino de regreso a una vida fuera de esta nos tiene que permanecer vallado para siempre. Esta es una opinión casi unánime, a pesar de que esta prohibición sea ya la propia condición de la existencia continuada de la civilización.

El vacío en el seno de todo esto está "diseñado", entre otras cosas, por el consumo. El hambre insaciable de la modernidad viene incorporada de fábrica; por muchas veces que volvamos a barajar las cartas —como por ejemplo, por parte de la izquierda—, esto no cambiará. Comprar, trabajar, ansiedad, estrés, depresión, todo va intrínsicamente ligado y pone de manifiesto una espiral cada vez más arrolladora. Consumir la propia vida de la tierra es la manera de hacer de la civilización. Hubo un tiempo en que la gente tenía la sensación de que el desarrollo histórico nos redimía de los ciclos de

consumo sin sentido. Ya no. Consumir es devorar, ambicionar siempre en vano, y esto no tiene nada de redentor.

Pero allí donde todo es integración en la totalidad, también hay miedo a esta totalidad, y, a la vez, un tipo diferente de ambición: un anhelo de profundidad espiritual y renovación. Nuestra sensación de una pérdida agobiante de la integridad, del significado y de la autenticidad nos proporciona un nuevo estímulo. La era de la política se ha acabado, porque demasiada gente sabe ya que no tiene ningún sentido continuar escogiendo dentro del modelo de vida imperante. Algunos todavía aseguran que la filosofía debe continuar avanzando a trompicones entre recursos conceptuales que sean compatibles con nuestra situación en este mundo completamente desencantado. Pero cada vez más y más gente sabe que esto no es suficiente; que esto es, de hecho, intolerable.

¿Dónde buscamos la salvación? El aprieto en que estamos metidos nos orienta hacia una solución. La crisis de la modernidad es, en un sentido muy básico, un defecto de visión a través del cual nuestro mundo viviente incorpóreo ha perdido su "lugar" en la existencia. Ya no nos vemos como integrantes de las redes y ciclos de la naturaleza. La pérdida de una relación directa con el mundo pone fin a lo que había sido un conocimiento humano universal de nuestra unión con el mundo natural. El principio de relación está en el corazón de la sabiduría indígena: la intimidad tradicional con el mundo como base intrínseca de la espiritualidad. Este conocimiento es un fundamento esencial e irreemplazable de la salud humana y de la completa realización.

Una espiritualidad que valga la pena solo podrá volver si se restablecen estos vínculos. La religión, una proyección humana manipulada (véanse Feuerbach, Nietzsche, Freud y otros), no es un sustituto válido. Tom Porter, un indio Mohawk, lo expuso muy brevemente: "Ahora tenemos religión mientras que antes teníamos un modo de vida"[359]. Toda ideología se fundamenta igualmente en esta pérdida de afinidad con un mundo anterior, esa primordial alienación de la naturaleza.

Tanto Novalis como Nietzsche se refirieron a la filosofía como un tipo de nostalgia, el deseo de estar en casa en todas partes. Ahora no estamos en casa en ninguna parte. Pero nuestras lamentaciones,

nuestro duelo por la conexión perdida, solo será un sufrimiento sin sentido mientras no se vincule a una inversión de nuestro rumbo. La modernidad nos aleja cada vez más de casa, y niega que haya algún retorno concebible. Aun así, el nihilismo resultante está promoviendo la aparición de una nueva dimensión espiritual que despeje los caminos que nos podrían llevar de vuelta; caminos que han sido sistemáticamente escondidos de nuestra vista durante 10.000 años de civilización.

Se está haciendo demasiado obvio que lo que nos obstruye el camino es nuestro fracaso a la hora de poner fin a las instituciones e ilusiones reinantes. Nos tenemos que permitir ver qué es lo que nos ha pasado, incluyendo los orígenes de este desastre. En ese momento nos daremos cuenta de que la verdadera revuelta será la que se inspire en la admisión de que no es imposible parar el desastre ni imaginar y partir hacia nuevas direcciones. Ni encontrar nuestro camino de vuelta a casa.

Produccionismo o el futuro primitivo: dos materialidades. Una causada por la anulación del espíritu, la otra por el espíritu de acogida de su propia realidad basada en la tierra. El abandono voluntario del modo industrial de existencia no es autorrenuncia a nuestra identidad, sino un regreso sanador. Apartémonos del estado y dirección actuales del mundo y busquemos la orientación en aquellos que han continuado viviendo espiritualmente de acuerdo con la naturaleza. Su ejemplo nos muestra lo que necesitamos para hacer nuestro camino hacia lo que todavía nos está esperando en todo nuestro alrededor.

NOTAS

1 . N. del T.: referencia a la novela Brave New World [Un mundo feliz] de Aldous Huxley.

2 . Paul Feyerabend, Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction versus the Richness of Being (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 270. Edición en castellano: La Conquista de la abundancia: la abstracción frente a la riqueza del ser, traducido por Radamés Molina y César Mora (Barcelona: Paidós, 2001), pp. 317-318.

3 . Terence H. Hawkes, Structuralism and Semiotics [Estructuralismo y semiótica] (Londres: Methuen, 1977), pp. 149, 26.

4 . Michael Baxandall, Giotto and the Orators (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 44. Edición en castellano: Giotto y los oradores, traducido por Aurora Luelmo, Antonio Gascón y Luis M. Macía (Madrid: Visor, 1996), p. 74.

5 . Paul Feyerabend, Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend (Chicago: University of Chicago Press, 1995), p. 179. Edición en castellano: Matando el tiempo. Autobiografía, traducido por Fabrián Chueca (Madrid: Debate, 1995), p. 173.

6 . Susanne K. Langer, Philosophy in a New Key (Cambridge:

Harvard University Press, 1942), p. 75. Edición en castellano: Nueva clave de la filosofía, traducido por Jaime Rest y Virgina M. Erhart (Buenos Aires: Sur, 1958), p. 94.

7 . Ernest Jones, citado en Dan Sperber, Rethinking Symbolism (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 42. Original en francés: Le Symbolisme en général (París: Hermann, 1974). Edición en castellano: El simbolismo en general, traducido por J. M. García de la Mora (Barcelona: Anthropos, 1988), p. 67.

8 . N. del T.: forrajear significa prácticamente lo mismo que cazar-recolectar, pero con un matiz referente a la optimización del forrajeo: se persiguen o recolectan aquellas especies que ofrecen un porcentaje máximo de rendimiento calórico con relación inversa al tiempo que se invierte forrajeando y a la incidencia de esta actividad sobre el entorno. [Marvin Harris, Cultural Anthropology (Boston: Pearson, 2000), p. 67. Edición en castellano, traducido por Vicente Bordoy y Francisco Revuelta, Antropología cultural (Madrid: Alianza, 2007), p. 109.]

9 . Edward Sapir, “The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures” [La aparición del concepto de personalidad en un estudio de culturas], Journal of Social Psychology, n.° 5 (1934), pp. 408-415.

10 . Por ejemplo, Johann Gottfried Herder, Treatise on the Origin of Language [Tratado sobre el origen del lenguaje]. Original en alemán: Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772).

11 . Michel Foucault, “The Discourse on Language”, The Archaeoloy of Knowledge (Nueva York: Pantheon, 1972), p. 216. Originales separados en francés: L’ordre du discours (París: Gallimard, 1970),

y L'archéologie du savoir (París: Gallimard, 1969). Ediciones en castellano: El orden del discurso, traducido por Alberto González Troyano (Buenos Aires: Tusquets, 1992), p. 6, y La Arqueología del saber, traducido por Aurelio Garzón del Camino (México: Siglo XXI, 1970).

12 . Terrence W. Deacon, The Symbolic Species [La especie simbólica] (Nueva York: W.W. Norton, 1997), passim.

13 . Ernst Cassirer, Language and Myth (Nueva York: Dover, 1953), pp. 45-49. Original en alemán: Sprache und Mythos (1925). Edición en castellano: Mito y lenguaje, traducido por Carmen Balzer (Buenos Aires: Galatea-Nueva Visión, 1973), pp. 54-58.

14 . Sigmund Freud, Moses and Monotheism (Londres: Hogarth Press, 1939), p. 181. Original en alemán: Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (Ámsterdam: Verlag Allert de Lange, 1939). Edición en castellano: Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo, traducido por Ramón Rey Ardid (Madrid: Alianza, 1981), p. 164.

15 . Marlene Nourbese Philip, Looking for Livingstone: an Odyssey of Silence [Buscando a Livingstone: una odisea silenciosa] (Stratford, Ontario: Mercury Press, 1991), p. 11.

16 . Dan Sperber, "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations" [Antropología y psicología: hacia una epidemiología de las representaciones], Man, n.° 20 (1985), pp. 73-89.

17 . El notable incremento de casos de autismo no es metafórico. El autismo explicado como el abandono de la interacción simbólica es un comentario terrible sobre su nada gratificante naturaleza. Podría no ser ninguna coincidencia que el autismo apareciera por primera vez en la literatura médica el año 1799, justo cuando la Revolución Industrial estaba empezando a levantar el vuelo.

18 . Geert Lovink, Uncanny Networks: dialogues with the virtual intelligentsia [Redes desconcertantes: conversaciones con la intelligentsia virtual] (Cambridge, MA: The MIT Press, 2002), p. 260.

19 . George Steiner, Grammars of Creation (New Haven: Yale University Press, 2001), p. 3. Edición en castellano: Gramáticas de la creación, traducido por Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez (Madrid: Siruela, 2001), p. 12.

20 . Camille Paglia, Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson (New Haven: Yale University Press, 1990), p. 38. Edición en castellano: Sexual Personae. Arte y decadencia desde Nefertiti a Emily Dickinson, traducido por Pilar Vázquez Álvarez (Madrid: Valdemar, 2006), p. 77.

21 . Ursula Le Guin, “Women/Wildness” [Mujeres/Salvajismo], en Judith Plant, ed., Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism [Cicatrizando las heridas: la promesa del ecofeminismo] (Filadelfia: New Society, 1989), p. 45.

22 . Sherry B.Ortner, Making Gender: The Politics and Erotics of Culture [Construyendo el género: política y erótica de la cultura] (Boston: Beacon Press, 1996), p. 24. Véase también Cynthia Eller, The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won’t

Give Women a Future [El mito del matriarcado en la Prehistoria: ¿por qué un pasado inventado no dará un futuro a las mujeres?] (Boston: Beacon Press, 2000).

23 . Véase por ejemplo, Adrienne Zihlman y Nancy Tanner, “Gathering and Hominid Adaptation” [Recolección y adaptación de los homínidos], en Lionel Tiger y Heather Fowler, eds., Female Hierarchies [Jerarquías femeninas] (Chicago: Beresford, 1978); Adrienne Zihlman, “Women in Evolution” [Las mujeres en la evolución], Signs, n.° 4 (1978); Frances Dahlberg, Woman the Gatherer [La mujer recolectora] (New Haven: Yale University Press, 1981); Elizabeth Fisher, Woman’s Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society [La creación de la mujer: evolución sexual y el modelaje de la sociedad] (Garden City NY: Anchor/Doubleday, 1979).

24 . N. del T.: las sociedades de bandas son un número reducido de núcleos familiares que pueden estar integrados en una comunidad o tribu más grande. Es la forma más simple de sociedad humana, con una estructura a menudo igualitaria, y en la que habitualmente se toman las decisiones por consenso.

25 . James Steele y Stephan Shennan, eds., The Archaeology of Human Ancestry [La arqueología de los antepasados] (Nueva York: Routledge, 1995), p. 349. También, M. Kay Martin y Barbara Voorhics, Female of the Species [La mujer de la especie] (Nueva York: Columbia University Press, 1975), pp. 210-211, por ejemplo.

26 . Leacock es de las más insistentes, afirmando que cualquier dominación masculina aún existente en las sociedades de este tipo que han sobrevivido es debida a los efectos de la dominación colonial. Véase Eleanor Burke Leacock, “Women’s Status in Egalitarian Society” [Estatus de las mujeres en las sociedades

igualitarias], Current Anthropology, n.° 19 (1978); y su Myths of Male Dominance [Mitos de la dominación masculina] (Nueva York: Monthly Review Press, 1981). Véase también Sharisse y Geoffrey McCafferty, “Powerful Women and the Myth of Male Dominance in Aztec Society” [Mujeres poderosas y el mito de la dominación masculina en la sociedad Azteca], Archaeological Review from Cambridge, n.° 7 (1988).

27 . Joan Gero y Margaret W. Conkey, eds., Engendering Archaeology [Engendrando la arqueología] (Cambridge, MA: Blackwell, 1991); C.F.M. Bird, “Woman the Toolmaker” [La mujer fabricadora de herramientas], publicado en Women in Archaeology (Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies, 1993).

28 . Claude Meillassoux, Maidens, Meal and Money (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 16. Original en francés: Femmes, greniers et capitaux (París: Librairie François Maspero, 1975). Edición en castellano: Mujeres, graneros y capitales, traducido por Óscar del Barco (Madrid: Siglo Veintiuno, 1989), p. 31.

29 . Rosalind Miles, The Women’s History of the World (Londres: Michael Joseph, 1986), p. 16. Edición en castellano: La mujer en la historia del mundo, traducido por Gemma Salvá y Santanachs (Barcelona: Civilización, 1989), p. 35.

30 . Zubeeda Banu Quraishy, “Gender Politics in the Socio-Economic Organization of Contemporary Foragers” [Política de género en la organización socioeconómica de los forrajeadores contemporáneos], en Ian Keen y Takako Yamada, eds., Identity and Gender in Hunting and Gathering Societies [Identidad y género en las sociedades cazadoras y recolectoras] (Osaka: National Museum of Ethnology, 2000), p. 196.

31 . Jane Flax, “Political Philosophy and the Patriarchal Unconcious” [Filosofía política y el inconsciente del patriarcado], en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka, eds., Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science [Descubriendo la realidad: las perspectivas femeninas sobre la epistemología, la metafísica, la metodología y la filosofía de la ciencia] (Dortrecht: Reidel, 1983), pp. 269-270.

32 . Véase Patricia Elliott, From Mastery to Analysis: Theories of Gender in Psycoanalitic Feminism [De la maestría al análisis: teorías del género en el feminismo psicoanalítico] (Ithaca: Cornell University Press, 1991), por ejemplo, p. 105.

33 . Alain Testart. “Aboriginal Social Inequality and Reciprocity” [La desigualdad y la reciprocidad sociales en los aborígenes], Oceania, n.° 60 (1989), p. 5.

34 . Salvatore Cucchiari, “The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band: the Origins of Gender Hierarchy”, en Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, eds., Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality [Significados sexuales: la construcción cultural del género y la sexualidad] (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 36. Este es un ensayo de gran importancia. Edición en castellano: traducido por Marta Donís, “La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género”, en Marta Lamas, ed., El género: la construcción cultural de la diferencia sexual (México: Miguel Ángel Porrúa, 1996), p. 192.

35 . Olga Soffer, “Social Transformations at the Middle to Upper Paleolithic Transition” [Transformaciones sociales en la transición del Paleolítico Medio al Superior], en Günter Brauer y Fred H. Smith, eds., Replacement: Controversies in Homo Sapiens Evolution [Sustitución: controversias en la evolución del Homo sapiens] (Róterdam: A. A. Balkema, 1992), p. 254.

36 . Juliet Mitchell, Women: The Longest Revolution. Essays on Feminism, Literature and Psychoanalysis (Londres: Virago Press, 1984), p. 83.

37 . Cucchiari, op. cit., p. 62. Edición en castellano, p. 244.

38 . Robert Briffault, The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins (Nueva York: Macmillan, 1931), p. 159. Edición en castellano: Las madres: la mujer desde el matriarcado hasta la sociedad moderna, traducido por Martín Gerber (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1974), p. 96.

39 . Theodore Lidz y Ruth Williams Lidz, Oedipus in the Stone Age [Edipo en la Edad de Piedra] (Madison CT: International Universities Press, 1988), p. 123.

40 . Elena G. Fedorova, “The Role of Women in Mansi Society” [El papel de las mujeres en la sociedad Mansi], en Peter P. Schweitzer, Megan Biesele y Robert K. Hitchhock, eds., Hunters and Gatherers in the Modern World [Cazadores y recolectores en el Mundo Moderno] (Nueva York: Berghahn Books: 2000), p. 396.

41 . Steven Harrall, Human Families [Familias humanas] (Boulder

CO: Westview Press, 1997), p. 89. “Los ejemplos del vínculo entre el ritual y la desigualdad en las sociedades forrajeadoras están muy extendidos”, según Stephan Shennan en “Social Inequality and the Transmission of Cultural Traditions in Forager Societies” [Desigualdad social y la trasmisión de tradiciones culturales en las sociedades forrajeadoras], en Steele y Shennan, op. cit., p. 369.

42 . Gayle Rubin, “The Traffic in Women: notes on the ‘Political Economy’ of sex”, en Rayna Reiter, ed., Toward an Anthropology of Women [Hacia una antropología de las mujeres] (Nueva York: Monthly Review Press, 1975), p. 176. Publicado en castellano, traducido por Stella Mastrangelo, “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en la revista Nueva antropología, vol. VIII, n.° 30, México, 1986, p. 112.

43 . Meillassoux, op. cit., pp. 20-21. Edición en castellano, p. 38.

44 . Citado por Indra Munshi en “Women and Forest: A Study of the Warlis of Western India” [Mujeres y selva: un estudio de los Warlis de la India Occidental], en Govind Kelkar, Dev Nathan y Pierre Walter, eds., Gender Relations in Forest Societies in Asia: Patriarchy at Odds [Relaciones de género en las sociedades selváticas de Asia: el patriarcado a contracorriente] (Nueva Delhi: Sage, 2003), p. 268.

45 . Joel W. Martin, Sacred Revolt: The Muskogees’ Struggle for a New World [Revuelta sagrada: la lucha de los Muskogee por un Nuevo Mundo] (Boston: Beacon Press, 1991), pp. 99, 143.

46 . La producción de maíz, una de las contribuciones norteamericanas a la domesticación, “tuvo un efecto enorme sobre el trabajo y la salud de las mujeres”. La condición de las mujeres “estaba definitivamente subordinada a la de los hombres en la

mayoría de las sociedades horticultoras de [lo que ahora es] el este de los Estados Unidos" en el momento de los primeros contactos europeos. La referencia es de Karen Olsen Bruhns y Karen E. Stothert, Women in Ancient America [Mujeres en la Vieja América] (Norman: Univerisity of Oklahoma Press, 1999), p. 88. También, por ejemplo, Gilda A. Morelli, "Growing Up Female in a Farmer Community and a Forager Community" [Creciendo como mujer en una comunidad agrícola y en una comunidad forrajeadora], en Mary Ellen Mabeck, Alison Galloway y Adrienne Zihlman, eds., The Evolving Female [La evolución femenina] (Princeton: Princeton University Press, 1997): "Los jóvenes forrajeadores Efe [Congo] crecen en una comunidad donde la relación entre hombres y mujeres es mucho más igualitaria que la relación entre hombres y mujeres agricultores" (p. 219). Véase también Catherine Panter-Brick y Tessa M. Pollard, "Work and Hormonal Variation in Subsistence and Industrial Contexts" [Trabajo y cambios hormonales en contextos de subsistencia e industriales], en C. Panter-Brick y C.M. Worthman, eds., Hormones, Health and Behaviour [Hormonas, salud y comportamiento] (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), sobre el hecho de que las mujeres que cultivan la tierra hacen mucho más trabajo que las que forrajean, en comparación con los hombres.

47 . Los etoro de Papúa Nueva Guinea tienen un mito muy similar en el que Nowali, conocida por su destreza en la caza, carga con la responsabilidad de la pérdida del Estado de bienestar de los etoro. Raymond C. Kelly, Constructing Inequality: The Fabrication of a Hierarchy of Virtue Among the Etoro [Construyendo desigualdad: la fabricación de una jerarquía de la virtud entre los Etoro] (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), p. 524.

48 . Jacques Cauvin, The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture [El nacimiento de los dioses y los orígenes de la agricultura] (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 133. Original en francés: Naissance des divinités, naissance de l'agriculture: la revolution des symboles au Néolithique (París: Centre national de la recherche scientifique, 1994).

49 . Carol A. Stabile, Feminism and the Technological Fix [Feminismo y el ajuste tecnológico] (Manchester: Manchester university Press, 1994), p. 5.

50 . Carla Freeman, “Is Local:Global as Feminine:Masculine? Rethinking the Gender of Globalization” [¿Es local/global equivalente a femenino/masculino? Reconsiderando el género de la globalización], Signs, n.° 26 (2001).

51 . N. del T.: Thomas Hobbes, Leviathan (1651). Edición en castellano: Leviatán, traducido por Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 1999).

52 . N. del T.: el signo “!” a comienzo de palabra es la transcripción de un clic o chasquido consonántico que constituye un fonema en las lenguas de la familia khoisana, en el sur de África.

53 . Eibl-Eibesfeldt, “Aggression in the!Ko-Bushmen” [La agresión en los bosquimanos!Ko], en Martin A. Nettleship, ed., War, its Causes and Correlates [Guerra: causas y consecuencias] (La Haya: Mouton, 1975), p. 293.

54 . W. J. Perry, “The Golden Age” [La Edad de Oro], publicado en The Hibbert Journal, vol. XVI (1917), p. 44.

55 . Arthur Ferrill, The Origins of War from the Stone Age to Alexander the Great (Nueva York: Thames and Hudson, 1985), p. 16. Edición en castellano: Los orígenes de la Guerra (desde la Edad

de Piedra a Alejandro Magno), traducido por Fernando Cano Morales (Madrid: Servicio de Publicaciones del E.ME., 1987), p. 35.

56 . Paul Taçon y Christopher Chippindale, “Australia’s Ancient Warriors: Changing Depictions of Fighting in the Rock Art of Arnhem Land, N. T.” [Guerreros ancestrales de Australia: cambios en las representaciones de lucha en el arte rupestre de la Tierra de Arnhem, Territorio del Norte], Cambridge Archaeological Journal, vol. 4, n.° 2 (1994), p. 211.

57 . Maurice R. Davie, The Evolution of War: A Study of Its Role in Early Societies [La evolución de la guerra: un estudio de su papel en las sociedades primitivas] (New Haven: Yale University Press, 1929), p. 247.

58 . A. L. Kroeber, Handbook of the Indians of California: Bulletin 78 [Manual de los indios de California: Boletín 78] (Washington DC: Bureau of American Ethnology, 1923), p. 152.

59 . Christopher Chase-Dunn y Kelly M. Man, The Wintu and their Neighbors [Los Wintu y sus vecinos] (Tucson: University of Arizona Press, 1998), p. 101.

60 . Harry Holbert Turney-High, Primitive War: Its Practice and Concepts [Guerra primitiva: práctica y conceptos] (Columbia: University of South Carolina Press, 1949), p. 229.

61 . Lorna Marshall, “!Kung Bushman Bands” [Bandas de los bosquimanos!Kung], en Ronald Cohen y John Middleton, eds., Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Pre-

industrial Societies [Comparativa de sistemas políticos: estudios de la política de las sociedades preindustriales] (Garden City: Natural History Press, 1967), p. 17.

62 . George Bird Grinnell, “Coup and Scalp among the Plains Indians” [Golpes y arranque de cabelleras entre los indios de las llanuras], American Anthropologist, n.° 12 (1910), pp. 293-330. John Stands in Timber y Margot Liberty también lo remarcan en su Cheyenne Memories [Memorias de los Cheyennes] (New Haven: Yale University Press, 1967), pp. 61-69. También, Turney-High, op. cit., pp. 147, 186.

63 . Ronald R. Glassman, Democracy and Despotism in Primitive Societies, Volume One [Democracia y despotismo en las sociedades primitivas, volumen I] (Millwood, New York: Associated Faculty Press, 1986), p. 111.

64 . Emma Blake, “The Material Expression of Cult, Ritual and Feasting” [La expresión material del culto, el ritual y los festines], en Emma Blake y A. Bernard Knapp, eds., The Archaeology of Mediterranean Prehistory [La arqueología de la Prehistoria mediterránea] (Nueva York: Blackwell, 2005), p. 109.

65 . Bruce M. Knauft, “Culture and Cooperation in Human Evolution” [Cultura y cooperación en la evolución humana], en Leslie Sponsel y Thomas Gregor, eds., The Anthropology of Peace and Nonviolence [Antropología de la paz y la no violencia] (Boulder: L. Rienner, 1994), p. 45.

66 . Roy A. Rappaport, Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People (New Haven: Yale University Press, 1967), pp. 236-237. Edición en castellano: Cerdos para los antepasados. El

ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea, traducido por Carlos Caranci (Madrid: Siglo XXI, 1987), p. 256.

67 . René Girard, La Violence et le Sacré (París: Grasset, 1972). Igual que Ardrey y Lorenz, Girard parte del absurdo punto de vista de que toda la vida social está impregnada de violencia. Edición en castellano: La violencia y lo sagrado, traducido por Joaquim Jordà i Català (Barcelona: Anagrama, 1983).

68 . Godfrey Lienhardt, Divinity and Experience: The Religion of the Dinka (Oxford: Oxford University Press, 1961), p. 281. Edición en castellano: Divinidad y experiencia: la religión de los Dinkas, traducido por Juan Fernández Díaz (Torrejón de Ardoz: Akal, 1985), p. 274.

69 . Elizabetz Arkush y Charles Stanish, “Interpreting Conflict in the Ancient Andes: Implications for the Archaeology of Warfare” [Interpretación del conflicto en los Antiguos Andes: implicaciones para la arqueología de la guerra], Current Anthropology, n.° 461 (febrero de 2005), p. 16.

70 . Ibíd., p. 14.

71 . James L. Haley, Apaches: A History and Culture Portrait [Apaches: historia y retrato de una cultura] (Garden City, NY: Doubleday, 1981), pp. 95-96.

72 . Rappaport, op. cit., p. 234, por ejemplo. Edición en castellano, p. 253.

73 . Citado por Robert Kuhlken, “Warfare and Intensive Agriculture in Fiji” [Guerra y agricultura intensiva en Fiyi], en Chris Gosden y Jon Hather, eds., The Prehistory of Food: Appetites for Change [La prehistoria de la comida: apetito para el cambio] (Nueva York: Routledge, 1999), p. 271. Trabajos como Lawrence H. Keely, War Before Civilization [La guerra antes de la civilización] (Nueva York: Oxford University Press, 1996), Pierre Clastres, Archaeology of Violence (Nueva York: Semiotext(e), 1994). Edición en castellano: Arqueología de la violencia, traducido por Luciano Padilla López (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004) y Jean Guilaine y Jean Zammit, The Origin of War: Violence in Prehistory [El origen de la guerra: la violencia en la Prehistoria] (Malden, MA: Blackwell, 2005). Original en francés: Le sentier de la guerre: visages de la violence préhistorique (París: Seuil, 2001) de alguna manera se las arreglan para pasar por alto este punto.

74 . Verrier Elwin, The Religion of an Indian Tribe [La religión de una tribu india] (Londres: Oxford University Press, 1955), p. 300.

75 . Jonathan Z. Smith, “The Domestication of Sacrifice” [La domesticación del sacrificio], en Robert G. Hamerton-Kelly, ed., Violent Origins [Orígenes violentos] (Stanford: Stanford University Press, 1987), pp. 197, 202.

76 . Christine A. Hastorf y Sissel Johannessen, “Becoming Corn-Eaters in Prehistoric America” [Empezando a comer maíz en la América prehistórica], en Johannessen y Hastorf, eds., Corn and Culture in the Prehistoric New World [Maíz y cultura en la Prehistoria del Nuevo Mundo] (Boulder: Westview Press, 1994), especialmente pp. 428-433.

77 . Charles di Peso, The Upper Pima of San Cayetano de Tumacacori [Los Pima Alto de San Cayetano de Tumacacori] (Dragoon, AZ: Amerind Foundation, 1956), pp. 19, 104, 252, 260.

78 . Christy G. Turner II y Jacqueline A. Turner, Man Corn: Cannibalism and Violence in the Prehistoric American Southwest [El maíz del hombre: canibalismo y violencia en la Prehistoria del sudeste americano] (Salt Lake City: University of Utah Press, 1999), pp. 3, 460, 484.

79 . A. L. Kroeber, Cultural and Natural Areas of Native North America [Áreas culturales y naturales de la Norteamérica nativa] (Berkeley: University of California Press, 1963), p. 224.

80 . Harold B. Barclay, The Role of the Horse in Man's Culture [El papel del caballo en la cultura del hombre] (Londres: J. A. Allen, 1980), por ejemplo, p. 23.

81 . Richard W. Howell, "War Without Conflict" [Guerra sin conflicto], en Nettleship, op. cit., pp. 683-684.

82 . Betty J. Meggers, Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise (Chicago: Aldine Atherton, 1971), pp. 108, 158. Edición en castellano: Amazonia: hombre y cultura en un paraíso ilusorio, traducido por Clementina Zamora (México: Siglo Veintiuno, 1981), pp. 99, 158.

83 . Pierre Lemonnier, "Pigs as Ordinary Wealth" [Cerdos como riqueza ordinaria], en Pierre Lemonnier, ed., Technological Choices: Transformation in Material Cultures since the Neolithic [Elecciones

tecnológicas: la transformación en las culturas materiales desde el Neolítico] (Londres: Routledge, 1993), p. 132.

84 . Knauft, op. cit., p. 50. Marvin Harris, Cannibals and Kings: The Origins of Cultures (Nueva York: Random House, 1977), p. 39. Edición en castellano: Caníbales y reyes: los orígenes de las culturas, traducido por Horacio González Trejo (Barcelona: Argos Vergara, 1983), p. 58.

85 . Maurice Bloch, Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience [De víctima a cazador: la política de la experiencia religiosa] (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 88.

86 . La “masa obrera” del trabajo organizado es otro producto derivado de estos originales. [N. del T.: En inglés rank-and-file, literalmente rangos e hileras.]

87 . Robert L. Carneiro, “War and Peace” [Guerra y paz], en S. P. Reyna y R. E. Downs, eds., Studying War: Anthropological Perspectives [Estudiando la guerra: perspectivas antropológicas] (Langhorn, PA: Gordon and Breach, 1994), p. 12.

88 . N. del T.: Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1924). Edición en castellano: Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas, traducido por Julia Bucci (Buenos Aires: Katz, 2009).

89 . N. del T.: el potlatch, vigente hasta el siglo XX, es una ceremonia practicada por los pueblos indígenas de la costa del

Pacífico en el noroeste de Norteamérica. Consiste en una distribución ceremonial de propiedades y presentes o regalos para afirmar o reafirmar un estatus social. El anfitrión muestra su riqueza e importancia regalando sus posesiones, mostrando así su categoría. Durante la ceremonia se crean o se refuerzan las relaciones jerárquicas entre los diversos grupos gracias al intercambio de dones y otros rituales.

Su objetivo principal es la validación de las pretensiones sobre el propio rango. También se emplea como expediente para resolver situaciones incómodas de individuos que se encuentran públicamente en entredicho, como medio de resolverlo o de demostrar que su rango social es superior al del rival, acusador, etc.

90 . Citado y discutido en Marshall Sahlins, Stone Age Economics (Chicago: Aldine, 1972), pp. 174, 182. Edición en castellano: Economía de la Edad de Piedra, traducido por Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila (Madrid: Akal, 1977), pp. 193, 201.

91 . Jacques Cauvin, The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture [El nacimiento de los dioses y los orígenes de la agricultura] (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 2. Original en francés: Naissance des divinités, naissance de l'agriculture (París: Centre national de la recherche scientifique, 1994).

92 . Karl Jaspers, The Origin and Goal of History (New Haven: Yale University Press, 1953), especialmente, pp. 1-26. Original en alemán: Vom Ursprung und Ziel des Geschichte (Zúrich: Artemis-Verlag, 1949). Edición en castellano: Origen y meta de la Historia, traducido por Fernando Vela (Madrid: Alianza, 1980), pp. 19-49.

93 . El cristianismo y el islam se pueden considerar perfectamente

como derivaciones tardías de este periodo Axial, con sus propias esencias establecidas ya algunos siglos antes.

94 . Andrew Bosworth, “World Cities and World Economic Cycles” [Ciudades y ciclos económicos del mundo], en Stephen K. Sanderson, ed., Civilizations and World Systems [Civilizaciones y sistemas del mundo] (Walnut Creek, CA: Alta Mira Press, 1995), p. 214.

95 . Karl Jaspers, Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy (New Haven: Yale University Press, 2003 [1951]), p. 98. Original en alemán: Einführung in die Philosophie (Zúrich: Zwölf Radiovorträge, 1950). Edición en castellano: Introducción a la filosofía, traducido por Miguel Turón Stein (Barcelona: Círculo de lectores, 1989), p. 91.

96 . Henry Bamford Parkes, Gods and Men: The Origins of Western Culture [Dioses y hombres: orígenes de la cultura occidental] (Nueva York: Vintage Books, 1965), p. 77.

97 . John C. Plott, Global History of Philosophy, vol. I [Historia global de la filosofía, vol. I] (Delhi: Motilal Manarsidass, 1963), p. 8.

98 . Oswald Spengler, The Decline of the West, vol. II (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1928), p. 309. Original en alemán: Der Untergang des Abendlandes I-II (1918-1922). Edición en castellano: La decadencia de Occidente, traducido por Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1966), vol. II, p. 360.

99 . N. del T.: cosmogonizar, reproducir el cosmos, según Mircea Eliade, “Structures and Changes in the History of Religions” [Estructuras y cambios en la historia de las religiones], en Carl H. Kraeling y Robert M. Adams, eds., City Invincible [Ciudad invencible] (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 362.

100 . Ibíd., p. 365.

101 . Ibíd., pp. 365-366. El salto de Karl Barch hacia “la historia suprema de la fe” tiene un sentido similar; citado en Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred [Lo sagrado y el conocimiento] (Albany: State University of New York, 1989), p. 48.

102 . Scott Atran, In Gods We Trust: the Evolutionay Landscape of Religion [Creemos en Dioses: la escena evolutiva de la religión] (Nueva York: Oxford University Press, 2002), p. 57.

103 . N. del T.: en algunas religiones orientales, el nirvana es el estado espiritual libre de deseos contaminantes de la mente que se consigue mediante la meditación y la iluminación. Una vez conseguido se evita el samsara, que es la repetición del ciclo del nacimiento, la vida y la muerte.

104 . S. N. Eisenstadt, “The Axial Age Breakthroughs” [Los adelantos de la era axial], Daedalus, n.° 104 (1975), p. 13. “Que los dioses destruyan el primer hombre que descubrió las horas y diseñó el primer reloj de sol”, Plauto, siglo III a.C. El ensayo de Eisenstadt es el mejor que he encontrado sobre este tópico.

105 . Viene a la mente la suerte de las tejedoras domésticas de casi

tres milenios más tarde; las tejedoras caseras independientes fueron aplastadas por los sistemas de fabricación propios de la Revolución Industrial.

106 . Es una ironía sorprendente que Nietzsche pusiera por nombre Zaratustra a su arquetipo del “más allá del bien y del mal”.

107 . N. del T.: Ahura Mazda era el dios supremo de la antigua religión politeísta persa. Zoroastro lo presentó como el Espíritu supremo creador de todas las cosas, aconteciendo así el principio de una de las primeras concepciones monoteístas de la historia. Es también un dios abstracto, sin imagen concreta, por lo cual no es representable. Los zoroástricos usan el fuego y la luz, que son manifestaciones de Ahura Mazda, para representarlo. En el zoroastrismo, Ahura Mazda hace nacer los dos principios opuestos que rigen la existencia: Spenta Mainyu (el espíritu del bien o la verdad) y Angra Mainyu o Ahriman (el espíritu del mal o la falsedad).

108 . Vilho Harle, Ideas of Social Order in the Ancient World [Ideas sobre orden social en el Mundo Antiguo] (Westport, CT: Greenwood Press, 1998), p. 18.

109 . Spengler, op. cit., vol. II, pp. 168, 205. Edición en castellano, vol. II, pp. 199, 242.

110 . V. Nikiprowetsky, “Ethical Monotheism” [Monoteísmo ético], Daedalus, n.° 104 (1975), pp. 80-81.

111 . Jacob Neusner, The Social Studies of Judaism: Essays and

Reflections, vol. I [Estudios sociales del judaísmo: ensayos y reflexiones, vol. I] (Atlanta: Scholars Press, 1985), p. 71.

112 . Paolo Sacchi, The History of the Second Temple Period (Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd., 2000), p. 87. Original en italiano: Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C. (Turín: SEI, 1994). Edición en castellano: Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo, Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C., traducido por Carlos Castillo Mattasoglio y Adela Sánchez Rojas (Madrid: Trotta, 2004), p. 98.

113 . Ibíd., pp. 99-100. Edición en castellano, p. 112.

114 . Frederick Klemm, A History of Western Technology [Historia de la tecnología occidental] (Nueva York: Charles Scribners Sons, 1959), p. 28.

115 . Charles Singer, E. J. Holmyard y A. R. Hold, eds., A History of Technology, vol. I [Historia de la tecnología, vol. I] (Oxford: Clarendon Press, 1954), p. 408.

116 . C. Osborne Ward, The Ancient Lowly, vol. I [La humilde Antigüedad, vol. I] (Chicago: Charles Kerr, 1888), capítulo V.

117 . Ludwig Edelstein, The Idea of Progress in Classical Antiquity [La idea de progreso en la Antigüedad Clásica] (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967), pp. 15-16.

118 . Ibíd., p. 3.

119 . Romila Thapar, “Ethics, Religion, and Social Protest in India” [Ética, religión, y protestas sociales en la India], Daedalus, n.° 104 (1975), p. 122. Véase también pp. 118-121.

120 . Por ejemplo, Vibha Tripathi, ed., Archaeometallurgy in India [Arqueometalurgia en la India] (Delhi: Sharada Publishing House, 1998), especialmente Vijay Kumar, “Social Implications of Technology” [Implicaciones sociales de la tecnología].

121 . Véase Greg Bailey y Ian Mabbett, The Sociology of Early Buddhism [La sociología del budismo primitivo] (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 18-21. Todo sea dicho, Bailey y Mabbett tienen una imagen general mucho más amplia que este único aspecto.

122 . Thapar, op. cit., p. 125.

123 . Bailey y Mabbett, op. cit., p. 3.

124 . Joseph Needham, Science and Civilization in China, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pp. 99-100, 119.

125 . Spengler, op. cit., vol. I, p. 356. Edición en castellano, vol. I, p. 445.

126 . Joseph Grange, The City: An Urban Cosmology [La ciudad: una cosmología urbana] (Albany: State University of New York Press, 1999), p. xv.

127 . N. del T.: flatscape en el original. Expresión acuñada por el arquitecto y teórico noruego Norberg-Schulz para describir un paisaje carente de profundidad emocional y que solo puede suscitar experiencias banales y mediocres, en comparación con el localismo y la diversidad de los lugares y paisajes que caracterizaban las sociedades preindustriales y las culturas artesanas.

128 . Edward Relph, Place and Placelessness [Lugar y deslocalización] (Londres: Pion Ltd., 1976), p. 6.

129 . Mientras tanto, fenómenos como zonas llamadas “Ciudad Vieja” y barrios históricos distraen de la monotonía y de la estandarización, pero a la vez también enfatizan estos dos rasgos característicos del urbanismo. La superficialidad patentada de la arquitectura posmoderna también los enfatiza.

130 . Citado en Don Martindale, “Prefatory Remarks: The Theory of the City” [Comentarios preliminares: La teoría de la ciudad], en Max Weber, The City [La ciudad], editado y traducido al inglés por Don Martindale y Gertrud Neuwirth (Glencoe, IL: The Free Press, 1958), p. 11.

131 . Ibíd., p. 22.

132 . Lewis Mumford, The Culture of Cities (Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1938), p. 6. Edición en castellano: La cultura

de las ciudades, traducido por Carlos María Reyles (Buenos Aires: Emecé, 1945), vol. I, p. 17. A pesar de todo el contenido histórico válido, Mumford también sabe desviarse hacia lo absurdo, por ejemplo, “la ciudad debería ser un órgano de amor…”, en The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects (Nueva York: Harcourt, Brace and Company, 1961), p. 575. Edición en castellano: La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas, traducido por Enrique Luis Revol (Logroño: Pepitas de calabaza, 2012), p. 957.

133 . Michel de Certeau, “Walking in the City” [Paseando por la ciudad], en Graham Ward, ed., The Certeau Reader [Lecturas de Certeau] (Londres: Blackwell Publishers, 2000), p. 103.

134 . Stanley Diamond, In Search of the Primitive [En busca de lo primitivo] (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1974), p. 7.

135 . Ibíd., p. 1.

136 . Andrew Sherratt, Economy and Society in Prehistoric Europe [Economía y sociedad en la Europa prehistórica] (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 362.

137 . Arnold J. Toynbee, Cities on the Move (Nueva York: Oxford University Press, 1970), p. 173. Edición en castellano: Ciudades en marcha, traducido por Mary Williams (Madrid: Alianza, 1973), p. 209.

138 . N. del T.: William Hogarth (1697-1764) fue un ilustrador y pintor británico. Su obra va desde el retrato realista de la vida

popular contemporánea hasta las series de grabados de sátira social y política.

139 . Nicolas Chamfort, citado en James A. Clapp, The City, A Dictionary of Quotable Thought on Cities and Urban Life [La ciudad, diccionario de citas para pensar sobre la ciudad y la vida urbana] (New Brunswick, NJ: Center for Urban Policy Research, 1984), p. 51.

140 . Jean-Jacques Rousseau, Émile, ou de l'éducation, traducido al inglés por Allan Bloom, Emile, or On Education (Nueva York: Basic Books, 1979), p. 355. Edición en castellano: Emilio, o de la educación, traducido por Ricardo Viñas (Madrid: EDAF, 1972), p. 398.

141 . Richard Sennett, Flesh and Stone: the Body and the City in Western Civilization (Nueva York: W. W. Norton, 1994), p. 23. Edición en castellano: Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental, traducido por César Vidal (Madrid: Alianza, 1997), p. 26.

142 . Friedrich Engels, The Condition of the Working Class in England (St. Albans: Panther Press, 1969), p. 75. Original en alemán: Die Lage der arbeitenden Klasse in England (Leipzig: Otto Wigand, 1845). Edición en castellano: La situación de la clase obrera en Inglaterra, traducido por Fina Warschaver y Laura V. de Molina y Vedia (Madrid: Akal, 1976), p. 74.

143 . Alexis de Tocqueville, Democracy in America, vol. 2 (Nueva York: Vintage Books, 1963), p. 141. Original en francés: De la démocratie en Amérique I - II (1835-1840). Edición en castellano:, La democracia en América, traducido por Dolores Sánchez de Aleu

(Madrid: Sarpe, 1984), vol. II, p. 266.

144 . Walter Benjamin, Illuminationen. Ausgewählte Schriften, traducido al inglés por Harry Zohn, Illuminations. Walter Benjamin: Essays and Reflections (Nueva York: Schocken Books, 1969), p. 174. Edición en castellano: Iluminaciones (3 vols.), traducido por Jesús Aguirre (Madrid: Taurus, 1971-1973-1975), vol. II, p. 146.

145 . Kurt H. Wolff, The Sociology of Georg Simmel [La sociología de Georg Simmel] (Glencoe, IL: The Free Press, 1950), p. 413.

146 . N. del T.: Thomas Stearns Eliot, más conocido como T. S. Eliot, fue un poeta, escritor, dramaturgo y profesor universitario británico de origen norteamericano, galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 1948. La crítica saludó su complejo y oscuro poema The Waste Land [La tierra baldía] (1922) como símbolo de una época de desintegración que trataba desesperadamente de poner algún orden en el creciente caos aplicando mitologías y formas heredadas del pasado.

147 . N. del T.: John Milton, poeta y ensayista inglés inmediatamente posterior a Shakespeare, conocido especialmente por su poema épico Paradise Lost (El paraíso perdido).

148 . Karl Marx, Grundrisse: Foundations of the critique of political economy (Nueva York: Vintage Books, 1973), p. 479. Original en alemán: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1939). Edición en castellano: Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, traducido por Pedro Scarón (Madrid: Siglo Veintiuno, 1976), vol. 1, p. 442.

149 . Un trabajo genuino y apropiado sobre este tema es Richard Harris, Creeping Conformity: How Canada Became Suburban, 1900-1960 [Resignación insidiosa: cómo Canadá se hizo suburbano, 1900-1960] (Toronto: University of Toronto Press, 2004).

150 . Sobre este aspecto es muy relevante el trabajo de Michael Bull, Sounding Out the City: Personal Stereos and the Management of Everyday Life [Sondeando la ciudad: dispositivos de bolsillo y la gestión de la vida cotidiana] (Nueva York: Oxford University Press, 2000).

151 . Esto no es solo constatable en Occidente. En el mundo árabe, por ejemplo, madaniyya, o civilización, viene de la palabra madine, que quiere decir ciudad.

152 . Julia Kristeva, Strangers to Ourselves (Nueva York: Columbia University Press, 1991), p. 192. Original en francés: Étrangers à nous-mêmes (París: Fayard, 1988). Edición en castellano: Extranjeros para nosotros mismos, traducido por Xavier Gispert (Barcelona: Plaza & Janés, 1991), p. 233.

153 . Toynbee, op. cit., p. 196. Edición en castellano, p. 236.

154 . Jacques Ellul, The Political Illusion [La ilusión política] (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1967), p. 43. Original en francés: L'Illusion politique (París: Robert Laffont, 1965).

155 . James Baldwin, Nobody Knows My Name (Nueva York: The Dial Press, 1961), p. 65. Edición en castellano: Nadie sabe mi nombre, traducido por Gabriel Ferrater (Barcelona: Lumen, 1970),

p. 77.

156 . Peter Marcuse y Ronald van Kempen, eds., Of States and Cities: the Partitioning of Urban Space [Sobre los estados y las ciudades: la división del espacio urbano] (Nueva York: Oxford University Press, 2002), p. vii.

157 . John Habberton, Our Country's Future [El futuro de nuestro país] (Filadelfia: International Publishing Company, 1889), citado en James A. Clapp, op. cit., p. 105.

158 . Kai N. Lee, "Urban Sustainability and the Limits of Classical Environmentalism" [La sostenibilidad urbana y los límites del ecologismo clásico], en Environment and Urbanization, n.° 18 [Medio ambiente y urbanización] (abril de 2006), p. 9.

159 . N. del T.: R. W. Wrangham, J. H. Jones, G. Laden, D. Pilbeam y N. L. Conklin-Brittain, "The Raw and the Stolen: Cooking and the Ecology of Human Origins" [Lo crudo y lo robado: la cocina y la ecología de los orígenes humanos], en Current Anthropology [Antropología actual] vol. 40, n.° 5 (Chicago: The University of Chicago Press, diciembre de 1999), pp. 567-594.

160 . N. del T.: M. J. Morwood y otros, "Fission-track ages of stone tools and fossils on the east Indonesian island of Flores" [Dataciones de huellas de fisión de herramientas de piedra y fósiles en la isla de Flores del este de Indonesia], en Nature, vol. 392, n.° 6672 (12 de marzo, 1998), p. 173.

161 . "A Million-year-old Relative" [Un pariente de un millón de

años], en Discover (septiembre de 1998).

162 . N. del T.: Robin Dennell, “The World’s Oldest Spears” [Las lanzas más viejas del mundo], en Nature, vol. 385, n.° 6619 (27 de febrero de 1997), pp. 767-768.

163 . Species Traitor, n.° 3, primavera de 2003.

164 . N. del T.: versos 233-4 del poema “New Year Letter”, publicado en The Double Man [El hombre doble] (1941). Edición en castellano: Carta de año nuevo, traducido por Gabriel Insausti (Valencia: Pre-Textos, 2006), pp. 56, 57. W. H. Auden está considerado por muchos críticos como uno de los grandes escritores del siglo XX. Su obra poética es conocida por sus novedosos logros estilísticos y técnicos, su compromiso con los principales asuntos morales y políticos de su tiempo, y por su variedad de tonos, formas y contenidos. Los temas centrales de su poesía son el amor personal, la política y el concepto de ciudadanía, la religión y la moral, y la relación entre la singularidad de los seres humanos y el anónimo e impersonal mundo de la naturaleza.

165 . N. del T.: original en francés, Les Particules Elémentaires, traducido al castellano por Encarna Gómez Castejón (Barcelona: Anagrama, 1999).

166 . N. del T.: Zeitgeist es una expresión en alemán que podría traducirse como el “espíritu del tiempo” o “espíritu de la época”. El término zeitgeist se usa para describir la situación cultural, intelectual, ética, espiritual y/o política general dentro de una nación o grupos más específicos, así como la dirección moral y sociocultural de una era.

167 . N. del T.: Sigmund Freud, Civilization and Its Discontents (Nueva York: W. W. Norton, 1961), p. 75. Original en alemán: Das Unbehagen in der Kultur (Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930). Edición en castellano: El malestar en la cultura, traducido por Luis López Ballesteros (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999), p. 69.

168 . N. del T.: Max Horkheimer, Critique of Instrumental Reason (Nueva York: Seabury Press, 1974), p. 176. Original en alemán: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1947). Edición en castellano, traducido por Jacobo Muñoz, Crítica de la razón instrumental (Madrid: Trotta, 2002), p. 179.

169 . N. del T.: Georges Bataille, Inner Experience (Albany: State University of New York Press, 1988), p. 78. Original en francés: L'Expérience intérieure (París: Gallimard, 1954). Edición en castellano: La experiencia interior, traducido por Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1981), p. 87.

170 . N. del T.: Barbara Epstein, "Anarchism and the Anti-Globalization Movement" [Anarquismo y el movimiento antiglobalització], Monthly Review, vol. 53, n.° 4 (septiembre, 2001).

171 . N. del T.: Esther Kaplan, "Keepers of the Flame" [Guardianes de la llama], en The Village Voice, 29 de enero, 2002.

172 . N. del T.: David Graeber, "The New Anarchists", en New Left Review, segunda época, n.° 13 (enero-febrero, 2002), p. 62. Edición en castellano: "Los nuevos anarquistas", en New Left Review, n.° 13

(Madrid: Akal, enero-febrero, 2002), p. 140.

173 . N. del T.: Henry A. Kissinger, Does America Need a Foreign Policy? [¿Necessita América una política exterior?] (Nueva York: Simon and Schuster, 2001), p. 217.

174 . N. del T.: National Intelligence Council, Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts [Tendencias globales 2015: diálogo sobre el futuro con expertos no gubernamentales] (Langley, VA: National Intelligence Council, 2000).

175 . N. del T.: el ludismo o movimiento ludita fue un movimiento social que se caracterizó por la oposición a la introducción de maquinaria moderna en el proceso productivo. Se desarrolló durante las primeras etapas del proceso de industrialización y dio lugar a violentas acciones de destrucción de máquinas. Su origen se remonta a la acción de Ned Ludd, su mítico líder, un tejedor que en 1779 fue supuestamente pionero en este tipo de prácticas tras destruir el telar mecánico que manipulaba. Su punto álgido tuvo lugar entre 1811 y 1813 fundamentalmente en Inglaterra, y estuvo marcado por una oleada de amenazas, tumultos y desórdenes que amedrentó a los patronos y provocó la intervención del Gobierno, llegando al extremo de que en un momento dado había más soldados británicos luchando contra los luditas que contra Napoleón en la península Ibérica.

Tradicionalmente, se ha considerado el ludismo como la primera forma de lucha obrera contra el capitalismo y que, además, se opone a la industrialización.

A finales del siglo XX, surgió un movimiento conocido como neoludismo. El neoludismo se opone al desarrollo de la revolución digital, a la inteligencia artificial y a todo adelanto científico que se apoye en la informática. Reconoce que no solamente los

empresarios son los explotadores, sino que es la forma como funciona la tecnología lo que aliena tanto al explotador como al explotado, convirtiéndose ambos en partes funcionales de la maquinaria tecnológica.

176 . N. del T.: original en alemán, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992). Edición en castellano: Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, traducido por Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Trotta, 1998).

177 . N. del T.: Michael Hardt y Antonio Negri, Empire (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 350. Edición en castellano: Imperio, traducido por Alcira Bixio (Barcelona: Paidós, 2005), p. 319.

178 . N. del T.: Jesús Sepúlveda (Buenos Aires: Ediciones del Leopardo, 2002).

179 . N. del T.: cita, en positivo, extraída de Karl Marx y Friedrich Engels, Manifiesto del Partido Comunista (1848), cap. I, “Burgueses y proletarios”. En la versión castellana esta frase se ha traducido como “Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma”.

180 . N. de T.: Rudolf Augstein y Georg Wolff, entrevista con Martin Heidegger el 23 de septiembre de 1966, y publicada después de su muerte en Der Spiegel (31 de mayo, 1976), pp. 193-219.

181 . N. del T.: Seyla Benhabib, “Feminism and Postmodernism: An

Uneasy Alliance" [Feminismo y posmodernismo: una alianza incómoda], en Judith Butler, Seyla Benhabib, Drucilla Cornell, Nancy Fraser y Linda Nicholson, Feminist Contentions: A Philosophical Exchange [Polémicas feministas: un intercambio filosófico] (Londres: Routledge, 1995), p. 29.

182 . N. del T.: Morris Berman, The Twilight of American Culture (Nueva York: W. W. Norton, 2000), p. 63. Edición en castellano: El crepúsculo de la cultura americana, traducido por Eduardo Rabasa (Barcelona: Octaedro, 2003), p. 69.

183 . N. del T.: Donna J. Haraway, Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature (Londres: Free Association Books y Nueva York: Routledge, 1991), p. 150. Edición en castellano: Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza, traducido por Manuel Talens (Madrid: Cátedra, 1995), p. 254.

184 . Ibíd., p. 249. Edición en castellano, p. 324.

185 . N. del T.: Donna J. Haraway, Modest_Witness@Second_Millennium FemaleMan©_Meets_Oncomouse™ Feminism and Technoscience (Nueva York y Londres: Routledge, 1997), pp. 60-63. Edición en castellano: Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoratón ® Feminismo y tecnociencia, traducido por Helena Torres (Barcelona: UOC, 2004), pp. 79-81.

186 . N. del T.: Daniel R. White, Postmodern Ecology [Ecología posmoderna] (Nueva York: State University of New York Press, 1998), p. 198.

187 . N. del T.: ibíd, p. 134.

188 . Paul Virilio, La Bombe informatique (París: Éditions Galilée, 1998), p. 153. Edición en castellano: La bomba informática, traducido por Mónica Poole (Madrid: Cátedra, 1999), p. 153.

189 . N. del T.: Freud, op. cit., p. 62. Edición en castellano, p. 57.

190 . N. del T.: ibíd, pp. 82-83. Edición en castellano, p. 78.

191 . Dario Fo, “Italy, Mussolini’s Ghost in these Times” [Italia, el fantasma de Mussolini en la actualidad], web A-Infos, 3 de marzo de 2002 (http://ainfos.ca/02/mar/ainfos00027.html).

192 . N. del T.: revista ecoanarquista italiana.

193 . N. del T.: Milan Kundera, La insoportable levedad del ser, traducido por Fernando Valenzuela (Barcelona: Tusquets, 1985). Original en checo, Nesnesitelná lehkost bytí (Toronto: 68 Publishers, 1985).

194 . N. del T.: Alan Lightman, Reunion [Reencuentro] (Nueva York: Pantheon Books, 2002), p. 5.

195 . Stephen A. Erickson, “Absence, Presence and Philosophy” [Ausencia, presencia y filosofía], en Harold A. Durfee y David F.T. Rodier, eds., Phenomenology and Beyond: the Self and its Language

[Más allá de la fenomenología: el yo y su lenguaje] (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), p. 71.

196 . Por ejemplo, Organization for Economic Co-operation and Development. Emerging risks in the 21st Century [Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos "OCDE". Riesgos incipientes en el siglo XXI] (París: OECD, 2003), p. 3: "Los desastres a gran escala de los últimos años —como el ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001, la aparición de enfermedades infecciosas hasta ahora desconocidas, inundaciones inusualmente extensas en grandes partes de Europa, incendios forestales devastadores en Australia y violentas tormentas de hielo en Canadá— han hecho que los gobiernos de la OCDE entendieran que está pasando algo nuevo… La toma de decisiones para abordar con eficacia las grandes y complejas amenazas del siglo XXI es un gran reto, tanto para los gobiernos como para el sector privado, al cual hay que encararse con carácter de urgencia". Incluso las élites gobernantes empiezan a ver la magnitud de la crisis.

197 . Paul Shepard, Man in the Landscape: A Historic View of the Esthetics of Nature [Hombre y paisaje: una visión histórica de la estética de la naturaleza] (Nueva York: Knopf, 1967), p. xxviii.

198 . Manuel de Landa, "Virtual Environments and the Emergence of Synthetic Reason" [Entornos virtuales y la aparición del razonamiento sintético], en Mark Dery, ed., Flame Wars: the Discourse of Cyberculture [Flame Wars: el discurso de la cibercultura] (Durham: Duke University Press, 1994), p. 284. [N. del T.: el anglicismo flame wars hace referencia a batallas dialécticas originadas por mensajes deliberadamente hostiles o insultantes (flames) que tienen lugar en contextos interactivos como, por ejemplo, foros, grupos de discusión, chats o incluso por correo electrónico, sin ningún propósito constructivo y normalmente sin tener ni tan siquiera en cuenta el tema original a debate ni las opiniones de los demás.]

199 . Es ciertamente discutible que la fenomenología como método no haya conseguido “volver a las cosas mismas”.

200 . Jacques Derrida, Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl’s Theory of Signs (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. 104. Original en francés: La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl (París: Presses Universitaires de France, 1972). Edición en castellano: La Voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl, traducido por Francisco Peñalver (Valencia: Pre-Textos, 1985), p. 167.

201 . N. del T.: Deconstrucción, desmontaje de un concepto o de una construcción intelectual por medio de su análisis, mostrando así contradicciones y ambigüedades (fuente: DRAE).

202 . Jacques Derrida, “Sending: On Representation” [Envío: sobre la representación], Social Research, vol. 49, n.° 2 (verano, 1982), p. 326. Ensayo traducido del francés, Envoi, por P. y MA. Caws.

203 . Citado por Michael Harbsmeier, “Inventions of Writing” [Las invenciones de la escritura], en John Glenhill, Barbara Bender y Mogens Trolle Larsen, eds., State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization [Estado y sociedad: la aparición y desarrollo de la jerarquía social y de la centralización política] (Londres: Unwin Hyman, 1988), p. 265.

204 . Jacques Derrida, Spectres de Marx: l’état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale (París: Éditions Galilée, 1993).

Edición en castellano: Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional, traducido por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti (Madrid: Trotta, 1995).

205 . N. del T.: en matemáticas, linealización es el proceso de encontrar la aproximación lineal a una función en un punto concreto. En este caso el autor estaría haciendo la metáfora de que ya se empezó a utilizar la tecnología cuando se hizo una aproximación lineal de símbolos (función) en un punto concreto que sería el lenguaje.

206 . Paul Piccone, “Introduction”, TELOS, n.° 124 (verano, 2002), p. 3.

207 . Gregory Ulmer, Applied Grammatology [Gramatología aplicada] (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), pp. 4, 5, 7, 10.

208 . George Landow, Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997). Edición en castellano: Hipertexto: la convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología, traducido por Patrick Ducher (Barcelona: Paidós, 1995).

209 . Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology”, en Basic Writings [Escritos básicos] (San Francisco: Harper, 1992), p. 33. Original en alemán: Die Frage nach der Technik (1953). Edición en castellano: La pregunta por la técnica (y otros textos), traducido por Eustaquio Barjau (Barcelona: Folio, 2007), p. 39.

210 . Ellen Mortensen, Touching Thought: Ontology and Sexual Difference [Pensamiento conmovedor: ontología y diferencia sexual] (Boulder: Lexington Books, 2002), p. 117.

211 . Timothy Lenoir, “The Virtual Surgeon: Operating on the Data in an Age of Medialization” [El cirujano virtual: operando los datos en una era mediatizada], en Phillip Thurtle y Robert Mitchell, eds., Semiotic Flesh: Information and Human Body [Carne semiótica: informática y el cuerpo humano] (Seattle: University of Wahsington Press, 2002), p. 45. Otra obra grotesca similar es, entre muchas, Andy Clark, Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence [Cíborgs naturales: mentes, tecnologías y el futuro de la inteligencia humana] (Nueva York: Oxford University Press, 2003).

212 . Kathlenn Woodward, “Distributed Systems: Of Cognition, Of the Emotions” [Sistemas distribuidos: de cognición, de emociones], en Semiotic Flesh [Carne semiótica], op. cit., p. 71.

213 . Allucquére Rosanne Stone, The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age [La guerra del deseo y la tecnología al final de la era de la mecánica] (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996), p. 183.

214 . Maggie Mort, Carl R. May, Tracy Williams, “Remote Doctors and Absent Patients: Acting at a Distance in Telemedicine?” [Médicos remotos y pacientes ausentes: ¿actuando a distancia con la telemedicina?], Science, Technology & Human Values, vol. 28, n.° 2 [Ciencia, tecnología y valores humanos] (primavera, 2003), pp. 274-295.

215 . Theodor W. Adorno, Negative Dialectics (Nueva York:

Continuum, 1997), p. 19. Original en alemán: Negative Dialektik (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966). Edición en castellano: Dialéctica negativa, traducido por José María Ripalda (Madrid: Taurus, 1975), p. 27.

216 . Claude Merleau-Ponty, citado por Leonard Lawlor, “Merleau-Ponty and Derrida: La Différance” [Merleau-Ponty y Derrida: La Différance], en Écart and Différance: Merleau-Ponty and Derrida on Seeing and Writing [Écart y Différance: Merleau-Ponty y Derrida sobre la visión y la escritura] (Atlantic Highland, N. J.: Humanities Press, 1997), p. 106.

217 . N. del T.: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment (Nueva York: Social Studies Association, 1947), p. 43. Original en alemán: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Ámsterdam: Querido Verlag, 1947). Edición en castellano: Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos, traducido por Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 1994), p. 107.

218 . N. del T.: Pico Iyer (1957) es un ensayista y novelista británico de origen indio. Fue uno de los primeros escritores en utilizar el aeropuerto internacional como tema, junto con el jet lag, la deslocalización y las mezclas culturales que trae asociadas. Entre sus libros sobre cruces culturales destacan Video Night in Kathmandu [Noche de vídeo en Katmandú] (1989), The Lady and the Monk [La dama y el monje] (1991) y The Global Soul [El alma global] (2001).

219 . N. del T.: Enrique Dussel, 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad” (La Paz: Plural, 1992).

220 . N. del T.: Andrew Feenberg, Alternative Modernity (Los

Angeles: University of California Press, 1995), p. 232.

221 . N. del T.: David Abram, The Spell of the Sensuous (Nueva York: Vintage Books, 1996), p. 272. Edición en castellano: La magia de los sentidos, traducido por David Sempau (Barcelona: Kairós, 2000), p. 263.

222 . N. del T.: Richard Stivers, Technology as Magic: The Triumph of the Irrational (Nueva York: Continuum, 2001), pp. 211-212.

223 . N. del T.: Hans-Georg Gadamer, The Enigma of Health (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 79, 70. Original en alemán: Über die Verborgenheit der Gesundheit (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993). Edición en castellano: El estado oculto de la salud, traducido por Nélida Machain (Barcelona: Gedisa, 1996), pp. 96, 87.

224 . New York Times, 2 de abril de 2004.

225 . Michael Dertouzos, What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives (Nueva York: Harper Collins, 1997), traducido al castellano por Marco Aurelio Galmarini (Barcelona: Planeta, 1997).

226 . Norman Jacobson, “Escape from Alienation: Challenges to the Nation-State “ [Huyendo de la alienación: retos a la nación-estado], Representations, n.° 84, noviembre de 2003.

227 . N. del T.: Walter Benjamin, “Der Engel der Geschichte”, en Über den Begriff der Geschichte (1940). Edición en castellano: “El ángel de la historia”, en Tesis sobre la historia y otros fragmentos, traducido por Bolívar Echeverría (México: Contrahistorias, 2004), pp. 44-45.

228 . N. del T.: Ernest Gellner, Plough, Sword and Book: The Structure of Human History (Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 38). Edición en castellano: El arado, la espada y el libro: la estructura de la historia humana, traducido por Valeriano Iranzo (Barcelona: Península, 1994), p. 40.

229 . N. del T.: Jürgen Habermas, “Modernity an Incomplete Project”, en Hal Foster, ed., Postmodern Culture (London: Pluto Press, 1985), p. 15. Edición en castellano: “La modernidad, un proyecto incompleto”, en La posmodernidad, traducido por Jordi Fibla (Barcelona: Kairós. 1985), pp. 35-36.

230 . Theodore J. Kaczynski, Industrial Society and Its Future (Unabomber Manifesto) (1995). Edición en castellano: La sociedad industrial y su futuro (El manifiesto de Unabomber) (Ediciones Isumatag, 2011).

231 . N. del T.: Ziauddin Sardar, Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture [Posmodernismo y el Otro: el nuevo imperialismo de la cultura occidental] (Londres: Pluto Press, 1998), p. 14.

232 . N. del T.: Thomas Lamarre, “Introduction”, en Thomas Lamarre y Kang Nae-Hui, eds., Impacts of Modernities [Los impactos de las modernidades] (Hong Kong University Press, 2004), p. 11.

233 . N. del T.: Georges Bataille, On Nietzsche (St. Paul, MN: Paragon House, 1992), p. 7. Original en francés: Sur Nietzsche: volonté de chance (París: Gallimard, 1945). Edición en castellano: Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, traducido por Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1972), p. 37.

234 . N. del T.: Jean-Luc Nancy, The Birth to Presence [Nacer en la presencia] (Stanford: Stanford University Press, 1993), p. 42.

235 . N. del T.: Die Sprache spricht [El lenguaje habla] es una famosa frase de Martin Heidegger que formuló por primera vez en su conferencia “Die Sprache” [El lenguaje] en 1950, y que repitió con frecuencia en trabajos posteriores.

236 . Anthony King, “Baudrillard’s Nihilism and the End of Theory” [El nihilismo de Baudrillard y el fin de la teoría], TELOS, n.° 112 (verano, 1998), pp. 89-106.

237 . Patrick Brantlinger, “Apocalypse 2001; or, What Happens after Posthistory?” [Apocalipsis 2001; o, ¿Qué pasa después de la posthistoria?], Cultural Critique, vol. 39 (primavera, 1998).

238 . Hablar en términos de un supuesto “proyecto inacabado” de la modernidad idealizada es una excentricidad completamente desconectada de la realidad.

239 . La globalización de la cultura dominante queda en evidencia en “The Culture of Globalization” [La cultura de la globalización]

de Klaus Müller (Museum News, mayo-junio, 2003). Dieciocho de los museos más importantes del mundo, incluidos el Louvre, el Metropolitan Museum of Arts y el Hermitage, anunciaron en diciembre de 2002 que artefactos de varias culturas tenían que estar al alcance del público internacional, y que, por lo tanto, no serían devueltos ni en el caso de que hubieran sido expoliados durante la era colonial.

240 . Christine McMurran y Roy Smith, Diseases of Globalization [Enfermedades de la globalización] (Londres: Earthscan Publications, 2001) discute sobre las condiciones en deterioro.

241 . Véase Joost Van Loon, Risk and Technological Culture: Towards a Sociology of Virulence [El riesgo y la cultura tecnológica: hacia una sociología de la virulencia] (Londres: Routledge, 2002).

242 . Manuel Castells, The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society (Nueva York: Oxford University Press, 2001), p. 276. Edición en castellano: La Galaxia Internet: Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad, traducido por Raúl Quintana (Barcelona: Plaza & Janés, 2001), pp. 305-306.

243 . Rob Shields, The Virtual [Lo virtual] (Londres: Routledge, 2003), p. 212.

244 . Lee M. Silver propone una horrorosa solución extropiana: el trasplante biónico de los órganos de los sentidos de murciélagos, perros, arañas, etc., en Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World (Nueva York: Avon Books, 1997). Edición en castellano: Vuelta al Edén: más allá de la clonación en un mundo feliz, traducido por José Javier García Sanz (Madrid: Taurus, 1998).

Por su parte, Gregory Stock no ve probable que haya oposición a acciones tan grotescas: “Para ‘protegernos’ de la futura reorganización de nuestra biología habría que bloquear la investigación en genética molecular o, incluso, llevar a cabo un retroceso general de la tecnología”, de Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future [Rediseñando los humanos: nuestro inevitable futuro genético] (Nueva York: Houghton Mifflin, 2002), p. 6.

245 . Boris Groys, “The Insider is Curious, the Outsider is Suspicious” [Los de dentro son curiosos, los de fuera desconfiados], en Geert Lovink, ed., Uncanny Networks: Dialogues in Virtual Intelligentsia [Redes sorprendentes: Diálogos de la intelectualidad virtual] (Cambridge, MA: The MIT Press, 2002), p. 260.

246 . Andrew Feenberg, Transforming Technology [Transformando la tecnología] (Nueva York: Oxford University Press, 2002), p. 190.

247 . N. del T.: David Urquhart, The Efffect of the Misuse of Familiar Words on the Character of Men and the Fate of Nations [El efecto del mal uso de palabras comunes en el carácter de los hombres y en el futuro de las naciones] (Londres: Trübner & Co., 1856), p. 119; citado en Karl Marx, El capital, primer volumen, capítulo “División del trabajo y manufactura”, nota 51.

248 . Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations [1776] (Nueva York: Modern Library, 1937), pp. 734-740. Edición en castellano: Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, traducido por Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Tecnos, 2009), pp. 633-637. Obra conocida también como The Wealth of Nations (La riqueza de las naciones), y considerada como el primer libro moderno de economía.

249 . “El gran salto hacia atrás”, según Lionel Tiger y Robin Fox, The Imperial Animal (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1971), p. 126. Edición en castellano: El hombre animal imperial, traducido por Horacio Laurora (Buenos Aires: Emecé, 1973), p. 180.

250 . Mark C. Taylor, The Moment of Complexity: Emerging Network Culture [El momento de la complejidad: la emergente cultura de la red] (Chicago: University of Chicago Press, 2001), p. 4.

251 . Katherine Hayles, How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics [Cómo nos convertimos en poshumanos: cuerpos virtuales en la cibernética, la literatura y la informática] (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 106.

252 . Ibíd., p. 285.

253 . Ibíd., p. 246. La ocasional aseveración por parte este tipo de comentaristas de que esta realidad está siendo a su vez “altamente contestada” es el colmo de la ironía, igual que lo es el uso imperativo y repetitivo de “cuerpo” como palabra de moda en prácticamente todos los trabajos posmodernos desde los años noventa.

254 . Aquí es muy útil Lorenzo Simpson, Technology, Time, and the Conversations of Modernism [Tecnología, tiempo, y los discursos del modernismo] (Nueva York: Routledge, 1995).

255 . Mohammed A. Bamyeh, The Ends of Globalization [Los fines de la globalización] (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), p. 100.

256 . Scott Lash, Critique of Information (Londres: Sage, 2002), p. 220. Edición en castellano: Crítica de la Información, traducido por Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), p. 364.

257 . Ibíd., p. 1. Edición en castellano, p. 11.

258 . Ingolfur Blühdorn, “Ecological Modernisation and Post-Ecologist Politics” [Modernización ecológica y política postecologista], en Gert Spaargaren, Arthur P. J. Mol y Frederick H. Buttel, eds., Environment and Global Modernity [Medio ambiente y modernidad global] (Londres: Sage, 2000).

259 . Steven Best y Douglas Kellner (Nueva York: Guilford Press, 2001), p. 279.

260 . Feenberg, op. cit., pp. 4, 189.

261 . Geoffrey Hartman, Scars of the Spirit: The Struggle Against Inauthenticity [Cicatrices del espíritu: la lucha contra la inautenticidad] (Nueva York: Palgrave/Macmillan, 2002), p. 137.

262 . Bamyeh, op. cit., p. x.

263 . Véase Theda Skocpol, Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civil Life [Democracia reducida: de la afiliación a la dirección en la vida social americana] (Norman: University of Oklahoma Press, 2003).

264 . Taylor, op. cit., p. 232.

265 . Jean-François Lyotard, Postmodern Fables (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 31. Original en francés, Moralités postmodernes (París: Galilée, 1993). Edición en castellano: Moralidades posmodernas, traducido por Agustín Izquierdo (Madrid: Tecnos, 1996), p. 29.

266 . Bruce Wilshire, Fashionable Nihilism: A Critique of Analytical Philosophy [Nihilismo popular: una crítica de la filosofía analítica] (Albany: SUNY Press, 2002), p. 101.

267 . Elissa Gootman, “Job Description: Life of the Party” [Descripción de un trabajo: la vida de la fiesta], New York Times (30 de mayo, 2003).

268 . Bonnie Rothman Morris, “Lullabies in a Bottle: Prescribing for Children” [Canciones de cuna embotelladas: prescribiendo medicinas a niños], New York Times (13 de mayo, 2003).

269 . Herbert Marcuse, Eros and Civilization (Boston: Beacon, 1955), p. 152, por ejemplo. Original en alemán: Eros und Kultur (1955). Edición en castellano: Eros y civilización, traducido por Juan García Ponce (Barcelona: Planeta, 2010), p. 144.

270 . Todd Gitlin, Media Unlimited: How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms Our Lives (Nueva York: Metropolitan Books, 2002), p. 163. Edición en castellano: Enfermos de información: de cómo el torrente mediático está saturando nuestras vidas, traducido por Marta Pino Moreno (Barcelona: Paidós, 2005), p. 197.

271 . N. del T.: traducimos así el término Übermensch, que tradicionalmente se ha venido traduciendo por “superhombre”, erróneamente a juicio de muchos especialistas.

272 . N. del T.: Friedridrich Nietzche, Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es (1888), traducido por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2006), p. 18.

273 . N. del T.: Lesley Chamberlain, Nietzche in Turin: The end of the future (Londres: Quartet, 1996), p. 132. Edición en castellano: Nietzsche en Turín: los últimos días de lucidez de una mente privilegiada, traducido por Alberto Luis Bixio (Barcelona: Gedisa, 1998), p. 166.

274 . N. del T.: Friedridrich Nietzche, El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo (1889), traducido por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2006), p. 87.

275 . N. del T.: Friedrich Nietzsche, Más allá del bien y del mal (1886), traducido por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1977), pp. 133-135.

276 . N. del T.: Theodore J. Kaczynski, Industrial Society and Its Future (Unabomber Manifesto) (1995). Edición en castellano: La sociedad industrial y su futuro (El manifiesto de Unabomber) (Ediciones Isumatag, 2011).

277 . N. del T.: Friedrich Nietzsche, Der Fall Wagner; Nietzsche contra Wagner (1889). Edición en castellano: El caso Wagner; Nietzsche contra Wagner, traducido por José Luis Arántegui (Madrid: Siruela, 2002).

278 . Anselm Jappe, Guy Debord, traducido al inglés por Donald Nicholson-Smith (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 3. Original en italiano: Debord (Pescara: Edizioni Tracce, 1993). Edición en castellano: Guy Debord, traducido por Luis A. Bredlow (Barcelona: Anagrama, 1998), p. 17.

279 . Joseph Wood Krutch, Human Nature and the Human Condition [Naturaleza humana y la condición humana] (Nueva York: Random House, 1959), p. 192.

280 . Janet Raloff, “More Waters Test Positive for Drugs” [Más aguas dan positivo en fármacos], Science News, n.° 157 (24 de septiembre, 2002).

281 . El dramático incremento de la obesidad amenazadora de la salud ha dado pie a muchos artículos, pero es difícil conocer las cifras exactas. El 27% de los adultos norteamericanos sufren desórdenes de depresión o ansiedad. Ver “Recognizing the Anxious Face of Depression” [Reconociendo la ansiosa cara de la depresión], G. S. Malhi y otros, Journal of Nervous and Mental Diseases, vol. 190, n.° 6 (junio, 2002), pp. 366-373.

282 . S. K. Goldsmith, T. C. Pellner, A. M. Kleinman y W. E. Bunney, eds., Reducing Suicide: A National Imperative [Reducir el suicidio: un imperativo nacional] (Washingon, DC: The National Academies Press, 2002).

283 . Claude Karnoouh, “On Interculturalism and Multiculturalism” [Sobre interculturalismo y multiculturalismo], TELOS, n.° 110 (invierno, 1998), p. 133.

284 . Ulrich Beck, Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society [La Ilustración ecológica: ensayos sobre la política de la Sociedad del Riesgo] (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1995), p. 37. Original en alemán: Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).

285 . Ágnes Heller, Can Modernity Survive? (Berkeley: University of California Press, 1990), p. 60. Edición en castellano: Historia y futuro: ¿sobrevivirá la modernidad?, traducido por Montserrat Gurguí (Barcelona: Península, 1991), p. 79.

286 . Michel Houellebecq, Les Particules Elémentaires (1998). Edición en castellano: Las partículas elementales, traducido por Encarna Gómez Castejón (Barcelona: Anagrama, 1999). Más prosaicamente, Zygmunt Bauman, Liquid Modernity (Cambridge: Polity, 2000). Edición en castellano: Modernidad líquida, traducido por Mirta Rosenberg (México: Fondo de Cultura Económica, 2003) y Pierre Bourdieu, Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-libérale (París: Editions Liber, 1998), especialmente p. 97. Edición en castellano: Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal,

traducido por Joaquim Jordà i Català (Barcelona: Anagrama, 1999), especialmente p. 126, describen la sociedad moderna en la misma línea.

287 . Michel Foucault, “What is Enlightenment?” [¿Qué es la Ilustración?], en Paul Rabinow, ed., The Foucault Reader [Lecturas de Foucault] (Nueva York: Pantheon Books, 1984), pp. 47-48.

288 . Eric Voegelin, The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 5, Modernity Without Restraint [Obras completas de Eric Voegelin, vol. 5, Modernidad sin control] (Columbia, MO: University of Missouri Press, 2000), p. 105.

289 . Fredric Jameson, Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism (Durham, NC: Duke University Press, 1991), p. ix. Edición en castellano: El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado, traducido por José Luis Pardo Torío (Barcelona: Paidós, 1991). [N. del T.: la cita pertenece a la introducción de la edición inglesa y no consta en la castellana, ya que la introducción de esta edición es una diferente que sustituye a la original.]

290 . John Zerzan, “The Catastrophe of Postmodernism”, en Future Primitive (Nueva York: Autonomedia, 1994). Edición en castellano: “La catástrofe de la postmodernidad”, en Futuro primitivo, traducido por Hipólito Patón (Valencia: Numa, 2001).

291 . Daniel R. White, Postmodern Ecology [Ecología posmoderna] (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 198. Bourdieu hizo referencia a “la vanidad de los estentóreos llamamientos de los filósofos ‘posmodernos’ a la ‘superación de los dualismos’; estos dualismos, profundamente arraigados en las cosas

(las estructuras) y en los cuerpos, no han nacido de un mero efecto de dominación verbal y no pueden ser abolidos por un acto de magia performativa…", Pierre Bourdieu, Masculine Domination (Stanford: Stanford University Press, 2001), p. 103. Original en francés: La domination masculine (París: La Seuil, 1998). Edición en castellano: La dominación masculina, traducido por Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 2000), p. 127.

292 . Mike Michael, Reconnecting Culture, Technology and Nature [Reconectando la cultura, la tecnología y la naturaleza] (Londres: Routledge, 2000), p. 8. El título ya es en sí mismo un testimonio de la claudicación ante la dominación.

293 . Iain Chambers, Culture After Humanism (Londres: Routledge, 2002), pp. 122, 41. Edición en castellano: La cultura después del humanismo, traducido por Manuel Talens (Madrid: Cátedra, 2006), pp. 155, 65.

294 . Títulos recientes en varios campos evidencian un cambio. Por ejemplo, Martin Beck Matustic y William L. McBride, eds., Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy After Postmodernity [Calvin O. Schrag y el cometido de la filosofía después de la posmodernidad] (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002) y Carmel Flaskas, Family Therapy beyond Postmodernism [La terapia de familia más allá del posmodernismo] (Nueva York: Routledge, 2002). Tilottama Rajan y Michael J. O'Driscoll, eds., After Poststructuralism: Writing the Intellectual History of Theory [Después del postestructuralismo: escribiendo la historia intelectual de la teoría] (Toronto: University of Toronto Press, 2002) está plagado de temas sobre los orígenes y lo primitivo.

295 . Jean-François Lyotard, "Domus and the Megalopolis" [Domus y la megalópolis] (que muy legítimamente se podría llamar, en un

estilo antipostmodernista, “De la domus a la megalópolis”), en The Inhuman: Reflections on Time (Stanford: Stanford University Press, 1991), p. 200. Original en francés: L’inhumain: causeries sur le temps (París: Galilée, 1988). Edición en castellano: Lo Inhumano: charlas sobre el tiempo, traducido por Horacio Pons (Buenos Aires: Manantial, 1998), p. 201.

296 . Jean-François Lyotard, Postmodern Fables (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 22. Original en francés, Moralités postmodernes (París: Galilée, 1993). Edición en castellano: Moralidades posmodernas, traducido por Agustín Izquierdo (Madrid: Tecnos, 1996), p. 24.

297 . Michael Hardt y Antonio Negri, Empire (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000). Edición en castellano: Imperio, traducido por Alcira Bixio (Barcelona: Paidós, 2005).

298 . Ibíd., p. 218. Edición en castellano, p. 206.

299 . Claude Karnoouh, “Heidegger on History and Politics as Events” [Heidegger acerca de los acontecimientos históricos y políticos], TELOS, n.° 120 (verano, 2001), p. 126.

300 . Oswald Spengler, The Decline of the West (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1928). Original en alemán: Der Untergang des Abendlandes (1918-1922). Edición en castellano: La decadencia de Occidente, traducido por Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1966).

301 . Oswald Spengler, Man and Technics: A Contribution to a

Philosophy of Life (Westport, CT: Greenwood Press, 1976), p. 94. Original en alemán: Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens (Munic: Beck, 1931). Edición en castellano: El Hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida, traducido por Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1932), p. 113.

302 . Ibíd., p. 69. Edición en castellano, pp. 83-84.

303 . Oswald Spengler, Frühzeit der Weltgeschichte [Los inicios de la historia], n.° 20, p. 9. Citado en John Farrenkopf, Prophet of Decline: Spengler on World History [Profeta de la decadencia: Spengler y la historia del mundo] (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2001), p. 224.

304 . Spengler, Man and Technics, op. cit., p. 103. Edición en castellano, p. 124.

305 . Theodor W. Adorno, Prisms (Cambridge, MA: The MIT Press, 1967), p. 72. Original en alemán: Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1955). Edición en castellano: Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad, traducido por Manuel Sacristán (Barcelona: Ariel, 1962), p. 42.

306 . Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, Dialectic of Enlightenment (Nueva York: Social Studies Association, 1947). Original en alemán: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Ámsterdam: Querido Verlag, 1947). Edición en castellano: Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos, traducido por Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 1994).

307 . Ibíd., p. 55. Edición en castellano, p. 107.

308 . Albrecht Wellmer, Endgames: the Irreconcilable Nature of Modernity (Cambridge, MA: The MIT Press, 1998), p. 255. Original en alemán: Endspiele: die unversöhnliche Moderne (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993). Edición en castellano: Finales de partida: la modernidad irreconciliable, traducido por Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Cátedra, 1996), p. 243.

309 . Herbert Marcuse, Eros and Civilization (Boston: Beacon, 1955). Original en alemán: Eros und Kultur (1955). Edición en castellano: Eros y Civilización, traducido por Juan García Ponce (Barcelona: Planeta, 2010).

310 . N. del T.: “Represión excedente: las restricciones provocadas por la dominación social. Esta es diferenciada de la represión (básica): las “modificaciones” de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización” (Marcuse, Eros y civilización, p. 48).

311 . Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur (Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930). Edición en castellano: El malestar en la cultura, traducido por Luis López Ballesteros (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999).

312 . Émile Durkheim, The Division of Labor in Society (Illinois: Free Press of Glencoe, 1933), p. 249. Original en francés: De la division du travail social (1893). Edición en castellano: La división del trabajo social, traducido por Carlos G. Posada (Madrid: Akal, 1987), p. 290.

313 . Sigmund Freud, “The Future of an Illusion”, en The Complete Works of Sigmund Freud, vol. XXI (Londres: Hogarth Press, 1957), p. 15. Original en alemán: Die Zukunft einer Illusion (1927). Edición en castellano: “El porvenir de una ilusión”, traducido por José Luis Etcheverry, en Sigmund Freud. Obras completas, vol. 21 (1927-1931) (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), p. 15.

314 . Algunos textos importantes son: Eleanor Leacock y Richard B. Lee, Politics and History in Band Societies [Política e historia de las sociedades familiares] (Nueva York: Cambridge University Press, 1982); Richard B. Lee y Richard Daly, The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers [Enciclopedia de cazadores y recolectores] (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Marshall Sahlins, Stone Age Economics (Chicago: Aldine, 1972). Edición en castellano: Economía de la Edad de Piedra, traducido por Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila (Madrid: Akal, 1977); Colin M. Turnbull, The Forest People (Nueva York: Simon & Schuster, 1962). Edición en castellano: La gente de la selva, traducido por Bianca Southwood (Santander: Milrazones, 2011); Adrienne Zihlman y otras, The Evolving Female [La evolución femenina] (Princeton: Princeton University Press, 1997).

315 . M. J. Morwood y otros, “Fission-track ages of stone tools and fossils on the east Indonesian island of Flores” [Dataciones de huellas de fisión de herramientas de piedra y fósiles en la isla de Flores del este de Indonesia], Nature, n.° 392 (12 de marzo, 1998), por ejemplo.

316 . En los Estados Unidos, esta tendencia está en ascenso en el seno de un movimiento antiglobalización de orientación anarquista cada vez más grande. Entre un creciente número de publicaciones periódicas encontramos, por ejemplo, Anarchy, Disorderly Conduct, The Final Days, Green Anarchy, Green Journal y Species Traitor. Algunos libros son: Chellis Glendinning, My Name is Chellis and I’m in Recovery from Western Civilization [Mi nombre es Chellis y me

estoy recuperando de la civilización occidental] (Boston: Shambhala Publications, 1994); Derrick Jensen, Culture of Make Believe [La cultura de las falsas apariencias] (Nueva York: Context Books, 2002); Daniel Quinn, Ishmael (Nueva York: Bantam/Turner Book, 1992); John Zerzan, Running On Emptiness: The Pathology of Civilization [Funcionando con nada: la patología de la civilización] (Port Townsend, WA: Feral House, 2002).

317 . Joel Whitebook, "The Problem of Nature in Habermas" [Habermas y el problema de la Naturaleza], TELOS, n.° 40 (verano, 1979), p. 69.

318 . Cornelius Castoriadis, Crossroads in the Labyrinth [Las encrucijadas del laberinto] (Cambridge, MA: The MIT Press, 1984), p. 257. Original en francés: Les Carrefours du labyrinthe (París: Éditions du Seuil, 1978). También, Keekok Lee, "To De-Industrialize-Is It So Irrational?" [Desindustrializar, ¿es en verdad tan irracional?], en Andrew Dobson y Paul Lucardie, eds., The Politics of Nature [La política de la naturaleza] (Londres: Routledge, 1993).

319 . George Grant, Technology and Empire [Tecnología e Imperio] (Toronto: Anansi, 1969), p. 142. Sin duda, la situación se hace cada vez más y más grave, con muchas posibilidades de repentinos cambios nefastos. M. Sheffer y otros, "Catastrofic Shifts in Ecosystems" [Cambios catastróficos en los ecosistemas], Nature (11 de octubre, 2001); M. Manion y W. M. Evan sobre la creciente probabilidad de desastres, "Technological Catastrophes: their causes and preventions" [Catástrofes tecnológicas: causas y prevenciones], Technology in Society, n.° 24 (2002), pp. 207-224.

320 . Claude Karnoouh, "Technique et Destin" [Técnica i destino], Krisis, n.° 34 (otoño, 2000).

321 . N. del T.: Second Life (Segunda Vida), es un mundo virtual en 3D que permite al usuario vivir un tipo de vida paralela o "segunda vida" mediante su "avatar". La mayor parte de este mundo virtual está creado por los propios residentes. No se trata de un juego sino de un espacio de intercambios que pretende ser tan variado como la vida real.

322 . N. del T.: "Born Again" en el original. Zerzan hace referencia al movimiento cristiano fundamentalista "Born Again Christians" (Cristianos Renacidos), originado en los Estados Unidos.

323 . Slavoj Žižek, The Plague of Fantasies (Londres: Verso, 1997), p. 52. Edición en castellano: El acoso de las fantasías, traducido por Francisco López Martín (Madrid: Akal, 2007), p. 50.

324 . Allucquère Rosanne Stone, "Will the Real Body Please Stand Up?", en Michael Benedikt, ed., Cyberspace: First Steps (Cambridge, MA: The MIT Press, 1991), p. 82. Edición en castellano: "¿Podría ponerse de pie el cuerpo verdadero?", en Ciberespacio: los primeros pasos, traducido por Pedro A. González Caver y otros (México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1993), p. 82.

325 . N. del T.: There (Allí) es otro mundo virtual de características similares a Second Life.

326 . Joseph Hart, "Grief Goes Online" [La pena sube a la red], en Utne, marzo/abril de 2007.

327 . N. del T.: teledildónica, práctica del sexo en una realidad virtual simulada por ordenador que puede incluir juguetes sexuales que son controlados por este.

328 . Wade Roush, “Second Earth” [Segunda Tierra], en Technology Review, julio/agosto de 2007, p. 48.

329 . Algunos ejemplos de libros que han circulado ampliamente son: Howard Rheingold, Virtual Reality (Nueva York: Summit Books, 1991). [Edición en castellano: Realidad virtual, traducido por Eugenia Fisher (Barcelona: Gedisa, 1994)]; Michael Heim, The Metaphysics of Virtual Reality [La metafísica de la realidad virtual] (Nueva York: Oxford University Press, 1993); Rudy Rucker, R. U. Sirius, Queen Mu, Mondo 2000: A User’s Guide to the New Edge [Mondo 2000: guía del usuario de los nuevos extremos] (Nueva York: Harper-Collins, 1992); Nadia Magnenat-Thalmann y Daniel Thalmann, Virtual Worlds and Multimedia [Mundos virtuales y multimedia] (Nueva York: Wiley, 1993); Benjamin Woolley, Virtual Worlds [Mundos virtuales] (Cambridge, MA: Blackwell, 1992). Un excelente correctivo es Robert Markley, ed., Virtual Realities and Their Discontents [Los malestares en las realidades virtuales] (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996).

330 . Por su giro idiosincrásico sobre esto, ver Jean Baudrillard, Oublier Foucault (París: Galilée, 1977). Edición en castellano: Olvidar a Foucault, traducido por José Vázquez (Valencia: Pre-Textos, 1994).

331 . Philip Zhai, Get Real, A Philosophical Adventure in Virtual Reality [Sé realista. Una aventura filosófica en la realidad virtual] (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998), p. 171.

332 . Martin Heidegger, “Nietzsche’s Word: “God is Dead”“, en su Off the Beaten Track (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 191. Original en alemán: “Nietzsches Wort “Gott ist tot”“, en Holzwege (1950). Edición en castellano: “La frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”“, en Caminos de bosque, traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 1996), p. 190.

333 . Hans-Georg Gadamer, Philosophical Hermeneutics [Hermenéutica filosófica], editado y traducido al inglés por David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 71.

334 . Bill Brown, ed., Things [Cosas], número especial de la revista Critical Inquiry [Investigación crítica] (Chicago: University of Chicago Press, invierno 2001); Stephen Melville, ed., The Lure of the Object [El encanto del objecto] (Williamstown, MA: Sterling and Francine Clark Art Institute, 2005).

335 . Brown, op. cit., p. 12.

336 . Heinz R. Pagels, The Dreams of Reason: The Computer and the Rise of the Sciences of Complexity (Nueva York: Simon & Schuster, 1988), p. 88. Edición en castellano. Los Sueños de la razón: el ordenador y los nuevos horizontes de las ciencias de la complejidad, traducido por Inés Pardal (Barcelona: Gedisa, 1991), p. 87.

337 . Oswald Spengler, Man and Technics (Westport, CT: Greenwood Press, 1976), p. 94. Original en alemán: Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens (Munic: Beck, 1931). Edición en castellano: El Hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida, traducido por Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1932), p. 113.

338 . David Gelernter, Mirror Worlds, or: the Day Software Puts the Universe in a Shoebox… How It Will Happen and What It Will Mean [Mundos en un espejo, o: el día en que el software ponga el Universo dentro de una caja de zapatos… Cómo pasará y qué querrá decir] (Nueva York: Oxford University Press, 1991), p. 34.

339 . Ludwig Wittgenstein, Culture and Value [Cultura y valor] (Oxford: Blackwell, 1986), p. 56. Original en alemán: Vermischte Bemerkungen (1977).

340 . Frank Furedi, Culture of Fear [La cultura del miedo] (Londres: Cassell, 1997).

341 . Miller McPherson, Lynn Smith-Lovin, Matthew E. Brashears, "Social Isolation in America" [Aislamiento social en América], en American Sociological Review, vol. 71, n.° 3 (junio, 2006), pp. 353-375.

342 . Dr. Kunio Kitamura, citat en The Japan Times (Reuters, 23 de juny, 2006). També, Edwin Karmiol, "Suicide Rate Takes a Worrisome Jump" [Las tasas de suicidio cogen un impulso preocupante] (Asia Times, 4 de agosto, 1999).

343 . Theodor W. Adorno, Negative Dialectics (Nueva York: Continuum, 1997), p. 267. Original en alemán: Negative Dialektik (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966). Edición en castellano: Dialéctica negativa, traducido por José María Ripalda (Madrid: Taurus, 1975), p. 265.

344 . Thomas Valovic, Digital Mythologies: the Hidden Complexities of the Internet [Mitologías digitales: las complejidades ocultas de Internet] (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000), p. 178.

345 . Daniel Downes, Interactive Realism: The Poetics of Cyberspace [Realismo interactivo: la poética del ciberespacio] (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005), p. 144.

346 . N. del T.: véase, por ejemplo, Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno, traducido por Jesús Alborés (Madrid: Alianza, 1997). Original en inglés: Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order (Cambridge: Polity, 1994).

347 . Melissa Holbrook Pierson, The Place You Love is Gone [El lugar que tanto amas ha desaparecido] (Nueva York: W. W. Norton, 2006), p. 85.

348 . N. del T.: Oswald Spengler, The Decline of the West, vol. I (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1926), p. 15. Original en alemán: Der Untergang des Abendlandes I – II (1918-1922). Edición en castellano: La decadencia de Occidente, traducido por Manuel García Morente (Madrid: Espasa-Calpe, 1966), vol. I, p. 45.

349 . Min Lin, Certainty as a Social Metaphor: The Social and Historical Production of Certainty in China and the West [La certeza como metáfora social: la producción histórica y social de certeza en China y Occidente] (Westport, CT: Greenwood Press, 2001), p. 133.

350 . Jean-François Lyotard, The Inhuman: Reflections on Time (Stanford: Stanford University Press, 1991), p. 63. Original en francés: L'inhumain: causeries sur le temps (París: Galilée, 1988). Edición en castellano: Lo Inhumano: charlas sobre el tiempo, traducido por Horacio Pons (Buenos Aires: Manantial, 1998), p. 70.

351 . Jacques Ellul: The Technological Society (New York: Alfred A. Knopf, 1964), p. 5.

352 . Lyotard, op. cit., p. 12. Edición en castellano, p. 21.

353 . N. del T.: Wired es una revista mensual y sitio web de noticias estadounidenses que existen desde 1993. Desde sus inicios, la revista ha tenido especial cuidado en valorar el desarrollo de Internet y ha realizado, entre otras cosas, un mapa mundial donde explícitamente valora los países conectados (wired) a Internet o desconectados (unwired). Wired pretende reflejar la manera en que la tecnología afecta a la cultura, a la educación, a la economía y a la política del mundo.

354 . Véanse www.mensvoort.com y www.nextnature.net. [N. del T.: se trata del primer ensayo que se escribió sobre la "Próxima Naturaleza" en el año 2004, publicado inicialmente en Internet, y posteriormente en papel: Koert van Mensvoort, "Exploring Next Nature", en Gerhard Seltmann y Werner Lippert, eds., Entry paradise: new worlds of design [Entrada al paraíso: los nuevos mundos del diseño] (Basilea: Birkhäuser, 2006). Original en alemán: "Erkundungen im Nächste Natur".

355 . Paul Berkett, Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy [El marxismo y la economía ecológica: hacia una economía política rojiverde] (Boston: Brill,

2006), p. 328.

356 . Sigmund Freud, Civilization and Its Discontents (Nueva York: W. W. Norton, 1961), pp. 82-83. Original en alemán: Das Unbehagen in der Kultur (Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930). Edición en castellano: El malestar en la cultura, traducido por Luis López Ballesteros (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999), p. 78.

357 . Adorno, op. cit., p. 323. Edición en castellano, p. 321.

358 . Czeslaw Milosz, The Land of Ulro [La tierra de Ulro] (Nueva York: Farrar, Strauss, Giroux, 1985), p. 229. Original en polaco: Ziemia Ulro (París: Instytut Literacki, 1977).

359 . “Mohawk Seminar”, en Earle H. Waugh y K. Dad Prithipaul, eds., Native Religious Traditions [Tradiciones religiosas nativas] (Waterloo, Ontario: Canadian Corporation for Studies in Religion, 1977), p. 37.